This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 42T3 M

Harvard Depository
Brittle Book

558.6
Bolliger

558.6

יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVERI FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך
תבי ככי
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος
σος
αληθεια
ἐστι·
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

MARKUS

der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums

Altes und Neues zur synoptischen Frage

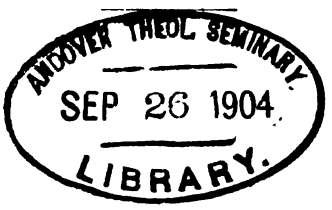
dargelegt von

ADOLF BOLLIGER
Professor der Theologie

PROGRAMM

ZUR

REKTORATSFEIER DER UNIVERSITÄT BASEL



BASEL
FRIEDRICH REINHARDT, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI
1902

Carl Beck
Kohlenberg 7

55,047

MARKUS

der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums

Altes und Neues zur synoptischen Frage

dargelegt von

ADOLF BOLLIGER
Professor der Theologie

PROGRAMM

ZUR

REKTORATSFEIER DER UNIVERSITÄT BASEL

BASEL
FRIEDRICH REINHARDT, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI
1902

Carl Beck
Kohlenberg 7

ANDOVER THEOL SEMINARY
SEP 26 1904
LIBRARY.

51,047

I. Die Papiasfragmente bei Euseb.

Weil es ein Gesetz der bösen Geister ist, dass sie auf dem nämlichen Wege, auf dem sie hereingeschlüpft, auch wieder hinaus müssen, so muss ich die Erörterung des synoptischen Problems mit einer Besprechung der Papiasfragmente im dritten Buch von Eusebs Kirchengeschichte beginnen. Denn mit einer Besprechung dieser Fragmente hat Schleiermacher in den Studien und Kritiken 1832 meines Erachtens einen Geist des Irrtums in die Evangelienfrage hereingeleitet; derselbe hat darin in wechselnder Gestalt sein Wesen getrieben. Mir scheint, nach 70 Jahren soll endlich jenem Geist gekündigt werden. Versuchen wir den Exorzismus![1])

Nach Euseb (H. E. III, 29) war Papias noch mit mehr als einem Manne des apostolischen Zeitalters in lebendigem Kontakt, so mit dem Presbyter Johannes. Welche Beziehung zwischen diesem Presbyter und dem Zebedaiden Johannes besteht, lassen wir hier ganz dahingestellt. Uns interessiert jetzt nur, dass nach Euseb Papias u. a. folgendes geschrieben:

„καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.“

Euseb fährt dann also fort: *ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου. περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται· „Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραίδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (alias *συνετάξατο*), *ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος“. κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως. ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

Man sollte nicht glauben, dass dieser einfache Eusebiustext so schwer zu interpretieren sei; und doch muss es der vorliegenden Litteratur zufolge sein. Am meisten dreht sich der Streit um die Phrase *„τὰ λόγια συνεγράψατο* resp. *συνετάξατο“*. Schleiermacher übersetzt (a. a. O. S. 737) „sermones domini conscripsit“, und er kann sich dafür auf die Autorität des Hieronymus berufen: „Unseres Papias eigenes und einziges Werk hiess bekanntlich *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, und Hieronymus übersetzt es gewiss sehr richtig, sermonum domini explanatio. Würde er also wohl *τὰ λόγια συνεγράψατο* anders haben übersetzen können, als sermones domini conscripsit?“ Schleiermachers Logik ist ja freilich tadellos. Aber wenn etwa der Titel des Papiaswerkes von

---

[1]) Denen, die bisher den Exorzismus versuchten, den Klostermann, Hilgenfeld, Holsten, Zahn, Schlatter, Hadorn u. a. muss immer noch etwas von der nötigen *ἐξουσία* gemangelt haben, vielleicht war auch nur die Zeit nicht günstig. So oder so, das Werk ist jedenfalls nicht getan.

Hieronymus unrichtig übersetzt ist, so macht die tadellose Logik die analog unrichtige Uebersetzung des zweiten Ausdrucks noch nicht richtig. Gleichviel nun, was Hieronymus konsequenter Weise hätte tun müssen, Schleiermacher jedenfalls liest aus dem Papiasfragment heraus, dass der Jünger Matthäus in einer hebräischen Schrift **Reden Jesu** zusammengestellt habe. Diese apostolische Schrift, die Herrnreden, zusammengestellt durch Matthäus, ist nach Schleiermacher eine vom „Matthäusevangelium", dieser „das ganze Leben Christi umfassenden Schrift" (vid. a. a. O. S. 740) ganz verschiedenes Buch. Seitdem Schleiermacher diese Herrnreden, d. h. ein vom Matthäusevangelium ganz verschiedenes Buch, bei Eusebius (resp. Papias) entdeckt hat, wandelt diese Schrift (*λόγια*, Spruchsammlung, Herrnreden, apostolische Quelle) durch die theologische Litteratur, und die Exegeten reden davon mit einer Zuversicht und Selbstverständlichkeit, als hätten sie das Buch schwarz auf weiss und in solidem Schweinsleder eingebunden in Händen gehabt. Und doch ist es, wie ich auf den nächsten Seiten zu zeigen hoffe, ein Phantasieprodukt, ein 70 Jahre spukendes und die Exegeten narrendes Gespenst.

Bevor ich diesen Nachweis leiste, hören wir zunächst, was Schleiermacher aus dem den Markus betreffenden Papiasfragment herausliest! Er sagt uns S. 760 f.: „Petrus kann doch in seinen Lehrvorträgen, die er nach dem Bedürfnis einrichtete, und bei denen es gar nicht auf eine geschichtliche Zusammenstellung der Reden des Herrn abgesehen war, aus dem Leben Christi immer nur einzelnes als Beispiel oder des Beweises halber anführen; und wenn nun Markus keine andre Quelle hatte, wie sollte er auch nur auf den Gedanken kommen, aus solchen Bruchstücken eine zusammenhängende Geschichte zu machen? . . . . Was war also diese Schrift des Markus, welche Papias uns beschreibt? Ebenso wenig unser Markusevangelium, wie die andre unser Matthäusevangelium; sondern auch eine Sammlung, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi, gesprochenes und getanes, genau so wiedergegeben wie Petrus sie in seine Lehrvorträge eingestreut hatte, weder zu einem fortlaufenden Ganzen verbunden, noch auch in bestimmten Abschnitten sei es nach der Zeitfolge oder nach einer sachlichen Ordnung gestellt, sondern aufgeschrieben, wie sie einzeln in der Erinnerung hervortraten."

So hat denn Schleiermacher glücklich zwei Schriften in den Papiasfragmenten entdeckt, eine Herrnredensammlung des Matthäus und ebenso eine Sammlung von Worten und noch mehr Taten Jesu nach aphoristischen Petrusvorträgen durch Markus, zwei Sammlungen, die von den Evangelien, die unter dem Namen des Matthäus und des Markus vorliegen, durchaus verschieden sind. Schleiermachers Vermutungen über die lose Beziehung, die zwischen jenen zwei Sammlungen und den beiden ersten Evangelien bestehen soll, kann ich, weil für uns belanglos, auf sich beruhen lassen.

Sehen wir uns die Papiasfragmente nun mit eigenen Augen an! Dazu müssen wir erst die Grenze derselben bestimmen und untersuchen, ob der Bericht über Matthäus auch auf den Presbyter zurückgeht oder nur Papiasreflexion ist; denn beides ist Sache der Kontroverse. Holtzmann sagt (die synoptischen Evangelien 1863, S. 249): „Obwohl er (Papias) aber die mündliche Tradition vorzieht, macht er doch in dem von Euseb mitgeteilten Fragmente zwei schriftliche Quellen namhaft, die Euseb wenigstens so einführt, dass wir glauben, über Matthäus des Papias eigene Ansicht *(περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται)*, über Marcus hingegen eine ihm durch den besagten Presbyter zugekommene Ansicht zu vernehmen. An sich freilich ist es wahrscheinlich, dass Papias das eine wie das andere von demselben Presbyter gehört hat; . . . . wenn auch andrerseits ebenso wahrscheinlich ist, dass nicht alles, was Papias von Marcus sagt, auf den Presbyter zurückzuführen ist, da das Ganze, von *οὐ μέντοι τάξει*, oder wenigstens

von *οὔτε γὰρ ἤκουσε* an, den Eindruck einer gelehrten Reflexion macht, und Papias selbst mit *ὡς ἔφην* sich auf eine frühere Stelle seines Buches zu beziehen scheint." B. Weiss (Markusevangelium S. 2 Anmerkung) urteilt, dass diese Holtzmann'sche Ansicht alle in solchen Dingen nur erreichbare Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Diesen Wahrscheinlichkeiten zweier berühmten Exegeten gegenüber ist mir folgende Wahrheit erreichbar:

1. Das Wort des Presbyters Johannes geht unfehlbar bis zu *ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Meine Gründe:

Es ist gar nicht möglich, dass ein so unbedeutendes Wort des Presbyters, das nur bis *οὐ μέντοι τάξει* oder *οὔτε γὰρ ἤκουσε* reicht, von Euseb mit so viel Wichtigkeit eingeführt würde. Euseb jedenfalls hält das ganze bis *ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς* für eine Wiedergabe von Johannesworten und nur als *μαρτυρία* des Johannes ist ihm der Papiasbericht wertvoll. Dass Euseb die Sache so nimmt, wird absolut gewiss durch den Satz „*ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται* (Perf. pass.) *τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου*" d. h. doch „das (alles vorausgehende) ist dem Papias bezeugt worden über Markus eben durch den Presbyter Johannes". [1])

Aber kann sich nicht Euseb irren? Können nicht trotz ihm Holtzmann und Weiss in Ansehung des Papias recht behalten? Ich urteile: Euseb hat dem Papias nur die Gerechtigkeit widerfahren lassen, die man bis auf weiteres jedem Schriftsteller schuldig ist. Papias wäre ein ganz elender Skribent, wenn sein Referat und die eigene gelehrte Reflexion so unmerklich in einander übergingen, wie Holtzmann und Weiss anzunehmen belieben. Auch wenn der Bischof von Hierapolis nach dem nämlichen Kapitel der Eusebianischen Kirchengeschichte *σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν* d. h. ein recht bescheidenes Kirchenlicht war, so darf man ihn doch ohne Not so elender Schriftstellerei nicht bezichtigen.

2. Was Papias über Matthäus berichtet, ist nicht des Papias Ansicht, sondern ebenfalls Wiedergabe des von Johannes Gehörten.

Die entgegengesetzte Ansicht Holtzmanns scheitert an folgenden Thatsachen:

Ταῦτα ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου besagt doch, „das ist dem Papias über den Markus bezeugt worden (von jenem Johannes nämlich)". Dann sagt doch der Gegensatz *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται* im Zusammenhang „über den Matthäus aber ist ihm folgendes gesagt worden (von demselben Presbyter nämlich)". Alles andere ist sprachlich und logisch ausgeschlossen.

Und wenn noch ein Zweifel bliebe, so würde derselbe durch das Nachfolgende beseitigt: *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις κτλ.* Wir hören, dass Papias Zeugnisse aus der ersten Johannis- und der ersten Petrusepistel, ebenso aus dem Hebräerevangelium verwertet hat. Das impliziert doch, dass auch im unmittelbar Vorausgehenden eine *μαρτυρία*, der sich Papias bedient, vorliegt und nicht eine Reflexion desselben; es ist die *μαρτυρία* des Presbyters Johannes über das Matthäusevangelium.

Nach dieser Grenz- und Sachbestimmung treten wir jetzt auf das Materielle der beiden Papiasfragmente ein:

---

[1]) Das *ὡς ἔφην*, worin Holtzmann eine Rückbeziehung auf eine frühere Stelle des Papiasbuches findet, bezieht sich ganz einfach auf das vier Zeilen vorausgehende *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος.*

Das Urteil über Markus — und zwar handelt es sich nach Euseb um das Markusevangelium und nicht schleiermacherisch um eine davon ganz verschiedene Schrift[1]) — enthält drei für uns wichtige Aussagen:

1. Markus hat nicht als Autopt und Nachfolger Jesu sein Evangelium geschrieben, sondern nur als Nachfolger Petri und Dolmetsch seiner Lehrvorträge.

2. Markus hat die Geschichte von den Worten und Taten Jesu (die Herrngeschichte) nicht in der Ordnung, will wohl sagen, nicht in der historisch-chronologischen Ordnung geschrieben, die der Presbyter anderswoher zu kennen meint, sondern in der Ordnung, die Petrus aus didaktischen resp. seelsorgerlichen Rücksichten befolgte. Petrus hielt eben — so liess sich der erste, den das synoptische Problem beschäftigte, vernehmen — seine Lehrvorträge nach dem Bedürfnis der Hörer und nicht wie einer, der eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων*, d. h. (wie sich demnächst zeigen wird) eine korrekte Herrngeschichte darbieten will.

3. Markus hat nur *ἔνια* geschrieben, d. h. nicht ein kompletes Evangelium, sondern nur die Partikeln, die Petrus vorzutragen beliebte.

Daraus ergibt sich mit voller Evidenz:

Der Gewährsmann des Papias, der Presbyter Johannes, ist sich bewusst, im Gegensatz zum Markusevangelium ein anderes Evangelium zu kennen, das nach seiner Ueberzeugung von einem Hörer und Nachfolger Jesu geschrieben ist, — ein Evangelium zweitens, das in der Ordnung geschrieben ist, in der Ordnung, die ihm als die richtige gilt, über die nur ein Autopt recht zu berichten wusste, — ein Evangelium drittens, das im Gegensatz zu Markus nicht bloss einiges enthält, sondern alles relativ vollständig.

Welches ist dies andere Evangelium mit den drei wesentlichen Vorzügen vor Markus? Etwa das Lukas- oder das Johannesevangelium? Ich antworte: Die vorliegenden Papiasfragmente legen nahe, dass der Presbyter damals, als er dem Papias seine Ansichten über Markus und Matthäus anvertraute, von einem Lukas- und Johannesevangelium nichts wusste.

Meine Gründe: Wenn Johannes etwas über Lukas- und Johannesevangelium zu sagen gehabt hätte, so hätte das Papias doch wohl der Aufzeichnung ebenso wert gehalten wie die Bemerkungen über Matthäus und Markus. Und Euseb wiederum hätte vermutlich diese Bemerkungen über Lukas und Johannes der Aufnahme in seine Kirchengeschichte ebenso wert halten müssen wie die beiden andern Aeusserungen.

Noch wichtiger: Euseb scheint doch noch die weitern Quellen des Papias anführen und zwar komplet anführen zu wollen. Er nennt als solche den 1. Johannesbrief, den 1. Petrusbrief und die Geschichte von der grossen Sünderin aus dem Hebräerevangelium. Das erklärt sich wohl am besten so, dass damals, als Papias seine *κυριακῶν λογίων ἐξηγήσεις* (seinen Kommentar zum Evangelium) schrieb, ein Lukas- und Johannesevangelium noch nicht existierten oder doch noch nicht in die grosse Oeffentlichkeit getreten waren, jedenfalls Anerkennung sich noch nicht erkämpft hatten.

Aber wenn auch Lukas- und Johannesevangelium für den Presbyter und Papias schon existierten und nur aus irgendwelchen andern Gründen an unserem Orte nicht erwähnt wären, so bleibt doch — und darauf kommt es hier allein an — ganz gewiss, dass der Presbyter unter dem Evangelium mit den drei grossen Vorzügen vor Markus weder Lukas- noch Johannesevangelium

---

[1]) *παράδοσιν, ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων* (folgt das Citat).

meinen kann: Das des „Lukas“ nicht; denn der Verfasser desselben ist ebensowenig Hörer und Nachfolger Jesu wie Markus. Das Johannesevangelium nicht; denn dieses berichtet jedenfalls über die *πραχθέντα* Jesu weniger als Markus, und es könnte unmöglich gesagt werden, dass Markus im Vergleich zum Johannesevangelium nur *ἕνια* enthalte.

Welches Evangelium denn gilt dem Presbyter dem Markus gegenüber als das rechte? Etwa eine uns verlorene Schrift? Der Zusammenhang ergibt, dass er den Matthäus meint. Das Buch des Matthäus gilt ihm als das Evangelium mit der idealen (historischen) *τάξις*, als das Evangelium, das nicht nur *ἕνια*, sondern das Ganze enthält, endlich als das Evangelium eines Augenzeugen. Ja, nach dem Papiasfragment ist Matthäus, wenn wir recht zusehen, für den Presbyter Johannes nicht ein Verfasser der Herrngeschichte, sondern der Verfasser; *Ματθαῖος . . . . τὰ λόγια συνεγράψατο* heisst (wie ich demnächst erhärten werde): Matthäus hat das Evangelium geschrieben, Matthäus ist der Verfasser der Herrngeschichte, und einen zweiten kennt der Presbyter nicht.[1]) Markus hat keine Herrngeschichte geschrieben, sondern nur *ἕνια* und diese *ἕνια* in der durch seelsorgerliche Rücksichten bedingten Reihenfolge, und Lukas und Johannes sind überhaupt noch nicht in Sicht.

An dem einzigen und für ihn idealen Evangelium des Matthäus kennt freilich der Presbyter Johannes auch Defekte, resp. er kennt sie an den verschiedenen griechischen Uebertragungen desselben. Matthäus hat nämlich nach dem Zeugnis des Presbyters die Herrngeschichte hebräisch geschrieben; es übersetzte sie aber ein jeder, wie er es verstand; es dürfte trotz Zahn u. a. von schriftlichen Uebertragungen die Rede sein. Johannes kennt mehr als eine griechische Bearbeitung des Matthäusbuches, und diese Bearbeitungen gelten ihm so oder so als unzulänglich.

Doch noch liegt vor uns die Hauptaufgabe, nämlich den terminus *λόγια* und *τὰ λόγια συγγράφειν* zuverlässig zu deuten. Tun wir es!

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια (sc. *κυριακὰ*) *συνεγράψατο* (alias *συνετάξατο*) soll nach der seit Schleiermachers Abhandlung herrschenden Ansicht heissen, Matthäus habe Worte des Herrn Jesus zusammengestellt in hebräischer Sprache, und all diese Nachfolger Schleiermachers haben ja die Autorität des Hieronymus hinter sich, der den Titel des Papiaswerks „*λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*“ mit sermonum domini explanatio wiedergibt. Und zwar nehmen die rigoroseren, zumal Holtzmann und seine Schüler an, dass die *λόγια* des Matthäus eine ziemlich reine Spruchsammlung mit nur dürftigen historischen Einleitungen gewesen seien, während B. Weiss (vid. sein „Matthäusevangelium“ S. 3) annimmt, dass der Hauptzweck dieser Apostelschrift allerdings Aufbewahrung der Aussprüche Jesu gewesen sei, dass sie nicht auf zusammenhangende Geschichtserzählung abzielte, aber immerhin ansehnliche erzählende Elemente enthielt.

Diese rigorose und weniger rigorose Ansicht von der Herrnwortsammlung des Matthäus sind beide unhaltbar. Meine Gründe sind:

1) Die von Papias resp. dem Presbyter mit *λόγια* (resp. *λόγια κυριακά*) bezeichnete Matthäusschrift war nach den vorliegenden Fragmenten im Gegensatz zum Markusbuch, das die *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* Jesu Christi unvollständig wiedergab, relativ vollständig; resp. Markus erscheint dem Presbyter, am Matthäusbuch gemessen, als relativ unvollständig. Mithin muss das Matthäus-

---

[1]) Beklagt sich ein moderner Verfechter der Markustheorie über die anderthalbtausendjährige Vorliebe für Matthäus, gegen die sich die bessere Erkenntnis der Markustheorie nur schwer Geltung verschaffen könne, so hätte er also richtiger von einer achtzehnhundertjährigen Vorliebe sprechen sollen. Ein Mann, der ins erste Jahrhundert zurückreicht, hatte schon diese Vorliebe. Sollte nicht am Ende diese Vorliebe sachlich begründet sein?

buch die *πραχθέντα* in grösserer Vollständigkeit wiedergegeben haben als Markus, der doch eine grosse Zahl von Geschichten enthält. Es war das Matthäusbuch nach dem Presbyter eine Herrngeschichte, welche die *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* Jesu Christi in der rechten Ordnung und in grösserer Vollständigkeit als Markus zur Darstellung brachte.

Aber, sagen die Modernen, dann hätte doch ein solches Geschichtswerk nicht *λόγια* resp. *λόγια κυριακά* genannt werden können. Sie irren. Wenn sie nur ein paar Zeilen zurückbuchstabieren wollten, so würde sie Papias selbst eines Bessern belehren, da dort eine im Gegensatz zu Markus geordnete und vollständige Berichterstattung über die *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* Christi eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* genannt wird. Der Presbyter sagt ja von Petrus, dass er die hernach vom Griffel des Markus fixierten *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* Christi nicht vorgetragen habe wie einer, der eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* geben wolle; d. h. er habe nicht auf eine komplete Herrngeschichte abgezielt. Es handelt sich da nicht um blosse Wahrscheinlichkeit; es ist vielmehr absolut gewiss, dass Papias resp. Johannes durch den Ausdruck *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* den Begriff Herrngeschichte (oder Evangelium) wiedergibt. — Damit ist freilich nicht gesagt, dass die Nachfolger des Hieronymus und Schleiermachers ihre Ansicht nun aufgeben; denn die Fähigkeit, sich widersprechen zu lassen, haben nach Lessing unter den Gelehrten ja nur die toten.

Wir aber sind so weit: Das Papiasfragment über Markus verbürgt verbis expressis, dass *τὰ λόγια* im Fragment über Matthäus ein Geschichtswerk über Worte und Taten Jesu bezeichnen kann, ja muss.

Ich kann zum Ueberfluss noch eine weitere Bürgschaft aus Euseb erbringen: Er berichtet (H. E. III, 25, 6), also kurz vor unsrer Stelle, Matthäus habe sein Evangelium in der Sprache seines Volks verfasst *(Ματθαῖος . . . . πατρίῳ γλώττῃ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον)* und an unserem Orte (III, 39, 18) berichtet er nach Johannes-Papias, Matthäus habe die *λόγια* (sc. *κυριακά)* hebräisch verfasst. Diese Notiz nun veranlasst den Euseb in keiner Weise, seinen Bericht in Kap. 25, wonach Matthäus das Evangelium hebräisch verfasst hat, zu korrigieren oder auch nur zu limitieren. Folglich ist im Sprachgebrauch des Euseb *λόγια κυριακά* und *εὐαγγέλιον* ein und dasselbe. In hebräischer Sprache *τὰ λόγια συγγράφειν* (resp. *συντάττειν)* ist für Eusebs Sprachgefühl genau dasselbe wie das Evangelium oder die Herrngeschichte aufschreiben. Wenn nun auch die ganze sonst bekannte Gräzität sich gegen diese Bedeutung von *τὰ λόγια* sträubte, so könnte doch angesichts der dargelegten Gründe im 39. Kap. des III. Buchs von Eusebs Kirchengeschichte der Ausdruck nichts anderes als Herrngeschichte und nimmer Spruchsammlung bedeuten.

Was nun aber dies Sträuben betrifft, so habe ich negativ und positiv folgendes zu sagen:

a) negativ: Der Ausdruck *τὰ λόγια κυριακά* sträubt sich umgekehrt gegen die Uebersetzung „Herrnworte" so sehr, dass auch der gelehrte Hieronymus und seine ganze Philologie ein unzulänglicher Trost bleiben. Und zwar sträubt sich das Substantiv wie das Adjektiv:

Das Substantiv: Für Worte Jesu würden wir nach dem Sprachgebrauch des Matthäusevangeliums wie der übrigen Gräzität *ῥήματα* oder *λόγοι* erwarten. *λόγια* bedeutet in der sonstigen Gräzität Orakelsprüche (Gottesworte), notabene aufgeschriebene Orakelworte, schriftlich tradierte Gottesworte. Es wäre doch recht verwunderlich, wenn das nämliche Buch, dessen Titel die Worte Jesu angeblich mit *λόγια* bezeichnet, im Text sie nie also, vielmehr als *λόγοι* und gelegentlich als *ῥήματα* bezeichnete.

Das Adjektiv: Wenn aber auch *λόγια* zur Bezeichnung der Worte Jesu möglich wäre, so bliebe doch *κυριακά* unmöglich. Es müsste dann doch heissen *λόγια τοῦ κυρίου,* während *λόγια*

κυριακά den Herrn betreffende, vom Herrn handelnde Worte bedeuten würde (vgl. die Ausdrücke *κυριακὴ ἡμέρα, κυριακὸν δεῖπνον).*

b) positiv: Nachdem wir erkannt, dass *τὰ λόγια* (resp. *τὰ λόγια κυριακά)* an unserm Ort Herrngeschichte bedeuten muss, ebenso, dass die Uebersetzung „Spruchsammlung, Herrnworte" sprachlich unmöglich ist, bleibt es relativ nebensächlich, positiv festzustellen, wie die aufgeschriebene Herrngeschichte (was wir Evangelium heissen) zu der Bezeichnung *τὰ λόγια κυριακά* kommt, und die Bedeutung „Herrngeschichte" bleibt bestehen, auch wenn ich bei diesem positiven Geschäft, das wie dieser Bezeichnung zu erklären, das Richtige verfehlte. Versuchen wir's immerhin:

λόγια τοῦ θεοῦ bezeichnet Röm. 3, 2, 1. Petr. 4, 11, Hebr. 5, 12 ziemlich genau das, was *γραφή* (heilige Schrift). Die Hauptsache: Die *λόγια τοῦ θεοῦ* sind in allen drei Stellen nicht Gottes Worte, sofern er sie spricht ins Herz seiner Propheten, **sondern qua aufgeschriebene.** Röm. 3, 2 rühmt es der Apostel als Vorzug der Juden, dass ihnen die *λόγια τοῦ θεοῦ* d. h. das geschriebene Offenbarungswort Gottes anvertraut ist. Sie haben nicht nur wie die Heiden das ins Herz geschriebene Gesetz Röm. 2, 15, vielmehr eine klar und fest formulierte Gestalt des Gotteswillens schwarz auf weiss im hl. Buch, Röm. 2, 20. — 1. Petr. 4, 11 sagt: Wenn jemand redet in der Gemeinde, so sei es *ὡς λόγια θεοῦ*, wie Gottes Wort. Das liegt aber vor in hl. Schrift. Der Briefschreiber sagt einfach: Die Predigt soll der hl. Schrift konform sein. — Hebr. 5, 12 sagt: Während ihr der Zeit nach solltet Lehrer sein, bedürft ihr selbst wieder der Belehrung sogar über die elementaren Anfangsgründe *τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* d. h. des göttlichen Worts, das doch für den Verfasser des Briefs eben nur in hl. Schrift vorliegt. Der Begriff des Geschriebenen, der hl. Schrift ist von *τὰ λόγια* hier überall unzertrennlich. Der Begriff des Geschriebenen steckt auch im Namen *φιλόλογος*: Der Philolog ist nicht einer, der sich mit gesprochenen Worten zu schaffen macht, vielmehr einer, der sich mit Litteratur beschäftigt. Instruktiv ist auch der Gebrauch von *λόγιον* und *λόγια* in ein paar Stellen, die ich mit Hilfe des Lexikons habe auffinden können. Her. VIII, 62 heisst es: *καὶ τὰ λόγια λέγει, ὑπ' ἡμέων αὐτὴν δέειν κτισθῆναι* d. h. schriftlich überlieferte Orakelsprüche sagen, dass sie (die Insel) von uns müsse bevölkert werden, vgl. Her. VIII, 60, 3. IV, 178. Aehnlich die Phrase: *ἐν τοῖς λογίοις ἔνεστι* d. i. „es heisst in schriftlich überlieferten Orakelsprüchen, es heisst in hl. Schrift". Thuc. 2, 8 steht: *πολλὰ μὲν λόγια ἐλέγοντο* d. h. es wurden viele *λόγια* (alte Gottesworte) vorgelesen; um gelesen zu werden, müssen sie doch geschrieben sein; der Begriff des Geschriebenen, resp. hl. Schrift, scheint also von *λόγια* unzertrennlich.

Wir beachten weiter den Gebrauch von *λόγιον* bei Euseb selber H. E. II, 10, 1: *παραχρῆμα τὸ λόγιον πατάξαι αὐτὸν ἄγγελον κυρίου ἱστορεῖ* d. h. das *λόγιον* bezeugt, der Engel des Herrn habe ihn geschlagen Act. 12, 23. *λόγιον* ist also hier von einem durchaus erzählenden Abschnitt gebraucht; es ist einfach eine Perikope heiliger Schrift. *λόγιον* heisst also bei Euseb nicht etwa bloss ein schriftlich fixierter Spruch, sondern ebenso eine schriftlich fixierte Erzählung. Jeder Abschnitt der sacrae litterae, gleichviel ob er ein Lehrwort oder eine Erzählung enthalte, ist dem Euseb ein *λόγιον*. Dementsprechend sind nun doch wohl *λόγια κυριακά* die Schriftworte über des Herrn Reden und Taten. Die *λόγια κυριακά* sind = der *γραφή* über die *λεχθέντα καὶ πραχθέντα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τὰ λόγια κυριακὰ συγγράφειν* oder *συντάττειν* bedeutet „das Leben Jesu, die Herrngeschichte verfassen".

Damit ist noch nicht gesagt, dass *τὰ λόγια κυριακά* auch der wirkliche Titel des Matthäusbuches (resp. der griechischen Uebersetzung) müsse gewesen sein. *Τὰ λόγια κυριακά συγγράφειν* ist

in dem Papiasfragment möglicherweise nur eine bequeme Formel für „das Leben Jesu schreiben", ohne dass das Buch den Titel *λόγια κυριακά* geführt zu haben braucht. Immerhin liegt nahe, dass *τὰ λόγια κυριακά* der wirkliche Titel des griechischen Matthäus gewesen ist.

Wie hat wohl der hebräische (oder der aramäische) Titel gelautet? Vielleicht דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ oder דִּבְרֵי הָאָדוֹן יֵשׁוּעַ nach Analogie von 1. Kön. 11, 41 דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה, die Begebenheiten, die sich mit Salomo zugetragen, die Geschichte Salomos. Ebenso דִּבְרֵי הַיָּמִים die Tagesgeschichte, die Zeitgeschichte 1. Chron. 27, 4, Esther 6, 1. Allenfalls könnte der Titel מִלֵּי יֵשׁוּעַ gelautet haben. Lag einer dieser Titel vor, so wäre *τὰ λόγια κυριακά* eine gar nicht üble griechische Uebertragung desselben. Doch ist das für uns gleichgiltig. Ob *τὰ λόγια (κυριακά)* in dem Papiasfragment der wirkliche Titel des (griechischen) Matthäusbuches oder nur eine bequeme Formel zur Bezeichnung desselben ist, — und ob der Titel original griechisch oder eine Uebersetzung ist, die Hauptsache bleibt: *τὰ λόγια κυριακά* bedeutet die Herrngeschichte, was später Evangelium genannt wurde. Die Entdeckung einer Sammlung von Herrnworten in dem Papiasfragment ist also ganz imaginär. Es ist einfach vom Matthäusevangelium die Rede, wie im vorausgehenden Fragment vom Markusevangelium.

Nach unsern Erläuterungen lauten denn die beiden Papiasfragmente auf Deutsch also:

Und folgendes sagte der Presbyter: „Da Markus dem Petrus als Dolmetsch diente, schrieb er sorgfältig auf, was ihm im Gedächtnis blieb, freilich nicht in der Ordnung, wie es Christus geredet oder getan hatte. Denn er hatte den Herrn nicht gehört und folgte ihm nicht nach, wohl aber hernach, wie ich sagte, dem Petrus, der seine Unterweisung nach dem Bedürfnis (der Zuhörer) einrichtete, aber nicht mit der Absicht eine Zusammenstellung der Herrngeschichte (ein Evangelium) darzubieten. Folglich verfehlte sich Markus in nichts, wenn er so einiges aufschrieb, wie er sich gerade erinnerte. Denn er war nur auf das eine bedacht, dass er von dem, was er gehört, nichts ausliesse und dass er dabei nichts Unwahres sagte." Dies also wurde dem Papias über Markus bezeugt. Ueber den Matthäus aber wurde ihm folgendes gesagt: „Matthäus hat in hebräischer Sprache das Evangelium (die Herrngeschichte) verfasst; es übersetzte es aber ein jeder, so gut er konnte."

Beiläufig ergiebt sich nun auch, dass der Titel des Papiasbuchs „*λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*" nicht mit Hieronymus durch sermonum domini explanatio wiederzugeben ist; es bedeutet „Erklärung der Herrngeschichte, Kommentar des Evangeliums". Man hat durch Sammlung der zerstreuten Fragmente des Papiasbuches den Beweis erbracht, dass es sich nicht bloss mit Erklärung der Herrnworte befasste, vielmehr auch mit Geschichten aus dem Leben Jesu (vgl. Art. Papias in Herzogs R. E. 2. Aufl. XI, S. 197). Dieser Nachweis ist ja dankenswert; aber es ist ein Irrtum von Steitz und andern, dass dieser Beweis aus dem Inhalt der Fragmente erbracht werden müsse. Aus den beiden Papiasfragmenten bei Euseb H. E. III, 39 ergiebt sich, dass *τὰ λόγια κυριακά* Herrngeschichte bedeutet, und so würde *τῶν λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* Erklärung des Evangeliums bedeuten, auch wenn zufällig die erhaltenen Fragmente des Papiasbuchs sich ausschliesslich über Jesu **Worte** erstreckten. Dass einige dieser Fragmente auch Geschichtliches aus dem Leben Jesu besprechen, ist höchstens eine angenehme Bestätigung dessen, was uns schon ohnedem ausgemacht ist.

Nach dem Dargelegten ist die Existenz einer Spruchsammlung, sofern sie sich auf die Papiasfragmente bei Euseb stützt, ganz fiktiv.

Holtzmann, dem der wirkliche Sachverhalt gelegentlich einmal näher rückt (vid. Einleitung ins N. T., 2. Aufl. S. 387), räumt ein, Papias meine ja wohl unsern Matthäus, den er nach der Regel „a potiori fit denominatio" als eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* charakterisiere; aber der Presbyter Johannes könne recht wohl eine aramäische Sammlung von *λόγια*, worauf der Wortlaut des Zeugnisses führe, gemeint haben; dieser Ausweg ist nun auch abgeschnitten: denn gerade das habe ich festgelegt, dass der Presbyter selbst mit *τὰ λόγια (κυριακά)* das Matthäusevangelium bezeichnet, — und das andre, dass *λόγια κυριακά* gar nicht Herrnworte bedeuten kann.

Aber Holtzmann hat ebendort S. 387 noch einen stärkern Trost; derselbe lautet, die Existenz jener Quelle (der Spruchsammlung des Matthäus) sei auch sonst, ganz abgesehen vom Zeugnisse des Papias, ein selbständiges und gesichertes Postulat der Evangelienkritik. Das ist denn freilich was anderes.

Aber dies andre muss ich bestreiten wie das erste.

Holtzmanns Satz, dass die Spruchsammlung ganz abgesehen von Papias garantiert sei, hat u. a. folgende zwei Kleinigkeiten gegen sich:

1) Es hat diese Spruchquelle doch niemand in unsern Evangelien entdeckt, bevor man sie durch Missverstand der beiden Fragmente durch Papias garantiert glaubte. Hinterher erst suchte man das bei Papias „entdeckte" Spruchbuch in den Evangelien (resp. in Matthäus und Lukas) nachzuweisen.

2) Da wir nun wissen, dass *τὰ λόγια κυριακά* nicht nur im Munde des Papias sondern auch des Presbyters Evangelium (Herrngeschichte) bedeutet und „Worte Jesu" schlechterdings nicht bedeuten kann, ist uns nicht bloss dies kostbare Spruchbuch selbst verloren, sondern auch der Name eines solchen. Wir müssten auch den Namen desselben erst erfinden; *ῥήματα Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder ähnlich müsste es heissen.

Die ganze altchristliche Litteratur enthält nicht den Schatten einer Reminiscenz an eine solche Spruchsammlung.

Aber Holtzmann würde dem gegenüber dabei bleiben, dass die Spruchsammlung ein selbständiges Postulat der Evangelienkritik bleibe, weil der kanonische Matthäus (von Lukas wollen wir hier absehen) den Markus und dazu ein solches Spruchbuch mit Reden Jesu als seine Doppelquelle voraussetze.

Eben das ist nun meines Erachtens der Kern *τῆς πλάνης* unsrer Evangelienkritik. Ich behaupte und hoffe zu beweisen: Unser kanonischer Matthäus hat nicht eine Doppelquelle Markus und Spruchsammlung zur Voraussetzung. Matthäus, wenn nicht der kanonische, so doch ein vom kanonischen nur mässig verschiedenes Buch, ist vielmehr die Quelle des Markus. Und wenn das Matthäusevangelium sich durch einen Reichtum von Herrnworten vor Markus auszeichnet, so kommt das nicht daher, dass der geschichtliche Markusbericht und Worte Jesu bei Matthäus komponiert wären, vielmehr daher, dass Markus aus Gründen, die wir eruieren müssen, viele Worte Jesu, die er in seiner Matthäusquelle[1]) vor sich hatte, bei Abfassung seines Evangeliums

[1]) Das Papiasfragment, welches den Petrus als Quelle des Markus bezeichnet, hindert uns nicht im geringsten, den Matthäus als Quelle des Markus zu erkennen. Wir haben oben festzustellen gesucht, was der Presbyter Johannes bei Papias wirklich sagt; das haben wir, wie ich hoffe, erreicht. Ob aber das, was er sagt, richtig oder unrichtig ist, das ist eine ganz andere Frage. Der Presbyter Johannes ist der älteste uns bekannte Mann, der das synoptische Problem fühlte und zu lösen suchte. Er macht sich die Differenz von Matthäus und Markus folgendermassen verständlich: Matthäus hat als Autopt und Nachfolger die Taten und Worte Jesu vollständig und in richtiger (chronologischer) Reihenfolge aufgezeichnet. Markus dagegen nach aphoristischen Petrusvorträgen nur einiges und dies in der

ausgeschieden hat. — Ich gehe daran, die Quelle des Markus im Matthäusevangelium nachzuweisen und so den wichtigsten Teil des synoptischen Problems der Lösung näher zu bringen. Das Spruchbuch, welches abgesehen von Papias ein gesichertes Postulat der Evangelienkritik sein soll, wird dabei, wie ich denke, völlig verschwinden.

II. Markus und seine Quelle.

So mancher hat das Markusevangelium aus Matthäus herzuleiten versucht. Es ist wenig verlockend, einen so oft betretenen Weg, auf dem die Wanderer angeblich nie zum Ziel gelangten, zu gehen, zumal wenn man am Anfang des Wegs eine so kategorische Warnungstafel sieht: „Jeder Versuch, den kleinen Inhalt des Markus aus dem grossen des Matthäus herzuleiten, statt umgekehrt den des Matthäus aus Markus und anderen Quellen, schlägt für den Unbefangenen in einen Beweis des Gegenteils um.“ [1]) Die Prognose ist ja fast so hoffnungslos wie die am Eingang der Dante'schen Hölle. Wagen wir's dennoch! Vielleicht sind die „Unbefangenen“ doch mehr blind als unbefangen, und es ist möglich, Blinde sehend zu machen.

Allerdings dürfen wir unser Unternehmen nicht von vornherein durch Unmögliches diskreditieren. Dass der kanonische Matthäus die Quelle des Markus ist, werde ich nicht beweisen; wohl aber glaube ich erkannt zu haben, dass ein vom kanonischen nur mässig verschiedener vorkanonischer Matthäus des Markus Quelle sei, und für diese Erkenntnis möchte ich andere gewinnen.

Aber ist es erlaubt, vom kanonischen einen vorkanonischen Matthäus zu unterscheiden? Wernle bestreitet es a. a. O. S. 122. Er urteilt, das erste Argument gegen die Ansicht, dass im kanonischen Matthäus die Bearbeitung einer ältern Gestalt dieses Buchs vorliege (gegen die sog. Bearbeitungshypothese) ergebe sich erstens aus der ungeheuren Unsicherheit und Willkür der Scheidung. Es seien nicht gerade viele Punkte, in denen auch nur Hilgenfeld, Keim und Holsten übereinstimmen. Wunderliche Logik! Die Schwierigkeit (und durch menschlich schwaches Urteil bedingte Unsicherheit) der Scheidung beweist doch unmöglich etwas dagegen, dass die vorliegende Schrift aus alten und neuen Fäden gewoben ist. Unsere Unfähigkeit, ein verwirrtes Gebilde zu entwirren, beweist doch nichts gegen die Wirklichkeit der Verwirrung. [2])

Ein zweites Argument gegen die in Frage stehende Scheidung und Unterscheidung ist nach Wernle a) der Mangel jeder Tradition und b) das offenbar Tendenziöse, Voreingenommene dieser Hypothese:

Reihenfolge, die dem Petrus aus seelsorgerlichen Gründen beliebte. Das ist auch eine unter den hundert „Lösungen“ der synoptischen Frage, eine völlig unhaltbare. Sorgfältige Lektüre des Markus zeigt und wird zeigen, dass Markus einer schriftlichen Vorlage folgt und zwar einer, die von unserem Matthäusevangelium nicht sehr verschieden ist. — Was in dem Markuspapiasfragment über Matthäus vorausgesetzt wird, dass er die Taten und Worte Jesu relativ vollständig und in richtiger Ordnung enthalte, ist wohl auch eine vor der Wirklichkeit nicht bestehende naive Annahme, deren Unrichtigkeit nachzuweisen jetzt nicht unsre Aufgabe ist.

[1]) Wernle, Synopt. Frage, S. 127.

[2]) Die Uebereinstimmung zwischen einigen namhaften Forschern scheint mir, beiläufig gesagt, etwas grösser, als Wernle's Abneigung zugeben mag.

ad a) Es ist fast ergötzlich, wenn ein Anhänger der Markushypothese den Gegnern den Mangel jeder Tradition zu Gemüte führt. Hat etwa die Markushypothese auch nur den Schatten einer Tradition für sich? Und doch machen die Markusmänner aus innern Gründen die Hypothese geltend. Sollten sie das Recht nicht billigerweise auch uns einräumen, auch wenn wir von aller Tradition verlassen wären?

Tatsächlich sind wir es nicht. Wernle's Behauptung, dass von einem Matthäus vor unserem kanonischen Matthäus in der Kirche jede Spur fehle, ist eine handgreifliche Uebereilung. So ist die auf den Presbyter Johannes zurückgehende Papiasnotiz, dass hinter dem griechischen Matthäus ein hebräischer (resp. aramäischer) Matthäus liegt, doch eine recht kräftige Spur, und die alte Kirche ist meines Wissens in der Ueberzeugung von der Existenz dieses „hebräischen" Matthäus fest und einstimmig. Weiter haben wir bei Papias, wenn anders das „*ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*" auf schriftliche Uebertragung geht, eine deutliche Spur, dass man in der Kirche so oder so eine Kluft zwischen dem Urmatthäus und den griechischen Bearbeitungen empfand, ja, dass auch schon in den Tagen des Presbyters unter sich diskongruente griechische Gestalten des Matthäusbuches vorlagen.

Die Behauptung, dass von einer andern Gestalt des Matthäus vor unserem kanonischen in der Kirche jede Spur fehle, wird ebenso widerlegt durch Justin (Dial. c. 88 und 103). Derselbe sucht c. 88 zu beweisen, dass Jesus als der menschgewordene Logos weder der Taufe noch der Herabkunft des Geistes bei der Taufe bedurfte, dass das eine und das andere nur zu seiner Beglaubigung bei den Menschen diente, ganz so wie der Einzug auf dem Esel für ihn nicht Bedürfnis war, aber zur Beglaubigung diente. Aber warum verwendet denn Justin, der Luk. 3, 15 f. in Verbindung mit Joh. 1, 20. 23 verwertet, zu seinem Beweise nicht Matth. 3, 14. 15? Diese ausdrückliche Weigerung des Täufers, Jesum zu taufen, und die Antwort Jesu auf des Täufers Weigerung wären für Justin zu seinem Zweck das kräftigste Argument gewesen. Wenn er dasselbe nicht braucht, so ist das nur so verständlich, dass eben 3, 14. 15 in seinem Matthäus fehlten. — Von mehr Gewicht ist folgendes: Justin citiert c. 88 und 103 die himmlische Stimme noch gleichlautend mit Psalm 2, 7 *υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε,* obschon seinem Zweck, die Erscheinungen der Taufe unter den Gesichtspunkt einer blossen Beglaubigung Jesu bei den Menschen zu stellen, der kanonische Text *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα,* weit besser gedient hätte.[1]) Das erklärt sich nur so, dass Justin die Stimme bei der Taufe nicht anders kannte, dass er sie also in seinem Matthäus[2]) las. Es wird uns also auch hier eine vorkanonische Gestalt unseres Matthäus offenbar.

---

[1]) Vid. Hilgenfeld, Evangelien, S. 57 f.

[2]) Usener, der in seiner Schrift „Das Weihnachtsfest" S. 40 ff. neben Justin auch die andern altkirchlichen Schriftsteller mit der Himmelsstimme nach Ps. 2, 7 zusammengestellt hat, nimmt an, dieser Wortlaut habe nur dem Lukas angehört; er behauptet S. 46, dass keine Spur darauf hinweise, dass in den Evangelien des Matthäus und Markus das Gotteswort bei der Taufe vormals eine andere als die überlieferte Fassung gehabt habe. Usener täuscht sich; denn Justin sagt Kap. 103: *καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτοῦ λεχθείσης υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ „προσκύνησόν μοι", καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν Χριστόν· „ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.*" Dies Wort Justins hat folgende verlässliche Indizien, dass ihm der Matthäus- und nicht der Lukastext vorschwebt: Nur bei Matthäus (nicht bei Lukas) erreicht die Versuchung in der Einladung zur Anbetung ihre Höhe und Endschaft. Nur bei Matthäus lautet die Antwort Jesu „*ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις κτλ.*" Auch würde Justin den Titel *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, wenn er das Buch eines Nichtapostels wie Lukas im Auge hätte, schwerlich brauchen.

Eine deutliche Spur einer vorkanonischen Gestalt des Matthäus ist jüngst zu Tage gefördert worden. Seit manchen Jahren war mir aus innern Gründen klar, dass der kanonische Text von Matth. 28, 19. 20 keine Urgestalt sein könne. Mein Urteil lautete: „Es ist logisch durchaus anstössig, dass das Unterweisen der Völker epexegetisch beschrieben wird als ein Taufen, ebenso anstössig, dass das Taufen seinerseits beschrieben wird als ein Lehren der Befehlsworte Jesu. Das doppelte Skandalon hebt sich, wenn wir das von der Taufe handelnde Mittelstück als Interpolation erkennen; der ursprüngliche Text hat gelautet: „Unterweiset alle Völker, indem ihr sie halten lehrt alles, was ich euch befohlen habe". Dieser meiner innern Kritik ist nun Heil widerfahren. Die durch Conybeare gesammelten Eusebiusstellen beweisen, auch mit aller Behutsamkeit gewogen, doch gewiss das, dass Euseb, auch wenn ihm der kanonische Text wohl bekannt ist, doch auch einen Text ohne die Taufformel kennt. Das durch logische Kritik Erschlossene ist einmal glücklich durch historische Realitäten beglaubigt.[1])

Das wären denn doch ein paar Spuren in der Tradition der Kirche für eine vorkanonische Gestalt des Matthäus; und es sind die einzigen nicht.

ad b) Wernle behauptet, die Bearbeitungshypothese sei tendenziös, voreingenommen; das will sagen, man setze die Priorität des Matthäus vor Markus faktisch voraus und bilde die Tendenzhypothese nur, um den Markus mit mehr oder weniger Anstand und Geschick aus Matthäus ableiten zu können. Dass Wernle darin irrt und uns Unrichtiges insinuiert, erhellt höchst instruktiv aus den Arbeiten von Wilhelm Soltau „Eine Lücke der synoptischen Forschung 1899", „Die Entstehung des ersten Evangeliums", Ztschr. für neutestl. Wiss., I. Jahrgang, S. 219, „Unsere Evangelien", Leipzig 1901. Die Sache ist diese: Soltau ist Anhänger der Markushypothese wie Wernle; er glaubt, dass die Spruchsammlung und das Markusevangelium die Quellen des Matthäus seien. Aber nun legt Soltau dar, dass die Arbeit des Mannes, der *Λόγια* und Markus in ein Buch zusammenarbeitete, und unser kanonischer Matthäus weit verschieden seien. Er lehrt, der Protomatthäus d. i. jene Komposition von Markusperikopen mit Logiaabschnitten, entstanden bald nach Markus, sei ein bis zwei Menschenalter später von einem ganz anders gesinnten Schriftsteller ergänzt, interpoliert, kurz bearbeitet worden. Soltau weist diesem Ergänzer zu:

1) Kap. 1—2.

2) Sämtliche Reflexionszitate: 3, 14. 15; 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 14. 15; 13, 35; 26, 53 bzw. 56; 27, 9. 10 (5, 18. 19).

3) Zusätze zur Leidensgeschichte, insbesondere die Pilatusanekdoten.

4) Kap. 19, 10—12.

Daraus ergiebt sich, dass die Unterscheidung eines Protomatthäus von unserem kanonischen Matthäus mit dem Kampf um die Matthäus- und die Markushypothese und einer Voreingenommenheit für die erstere nichts zu schaffen hat. Die Forscher werden durch ansehnliche Tatsachen zu dieser Unterscheidung gedrängt, gleichviel, ob sie hernach den vorkanonischen Matthäus für den Abfluss des Markus oder für dessen Quelle halten.

Zur Sache. Ich nenne ein paar Stücke des kanonischen Matthäus, die einer frühern Gestalt des Buches nicht zukamen. (Dabei trachte ich in keiner Weise nach Vollständigkeit.

---

[1]) Dass die historischen Dokumente uns belehren, der Befehl „unterweiset alle Völker" habe den Zusatz *ἐν τῷ ὀνόματί μου* (an meiner Statt) gehabt, was die innere Kritik nicht erraten konnte, ändert an der Hauptsache nichts.

Es genügt zu meinem Zwecke, zu zeigen, dass unser Matthäus keine Urgestalt ist; die Grenzen des Neuen kann ich ganz dahingestellt lassen):

1) Dass 3. 14. 15 der Urgestalt des Evangeliums nicht angehörte, ist, wie oben dargelegt, durch Justin sattsam verbürgt. Das nämliche wird verbürgt durch einen inneren Grund: Nach 11, 2 ging dem Johannes erst viel später auf Grund der Werke Jesu die Ahnung auf, er möchte der Messias sein, und er richtet eine dementsprechende Anfrage an Jesum. Es kann doch nicht der nämliche Schriftsteller, der 11, 2 geschrieben, auch geschrieben haben, dass der Täufer, bevor Jesus irgend etwas getan, in ihm den Messias erkannt habe, wie doch 3, 14 f. zu lesen ist.

2) Justin verbürgt, wie wir hörten, dass 3, 17 b in der Urgestalt des Evangeliums anders gelautet hat. Innere Gründe verbürgen dasselbe: Nach 16, 16 f. wird dem aufgewecktesten der Jünger sehr viel später Jesu Gottessohnschaft geoffenbart; nach 17, 5 hören die drei Intimi Jesu das Zeugnis von Jesu Gottessohnschaft. Wer 16, 16 f. und 17, 5 schrieb, kann nicht zugleich geschrieben haben, dass Jesus vorlängst bei der Taufe vom Himmel her als Gottes Sohn deklariert worden sei. Das Wort aus 17, 5 hat die ursprüngliche Formel nach Ps. 2, 7 in Matth. 3, 17 verdrängt, nachdem der Bericht von Jesu übernatürlicher Zeugung im Evangelium Aufnahme gefunden hatte. War Jesus vorlängst von Gott gezeugt, so konnte der Tauftag nicht mehr der Zeugungstag seiner Gottessohnschaft sein.

3) Der Bericht 1, 18—25, dass Jesus vom hl. Geist gezeugt sei, kann der Urgestalt des Evangeliums nicht angehört haben, weil er mit Vorausgehendem und Nachfolgendem kollidiert:

Mit Vorausgehendem, nämlich mit dem davidischen Stammbaum Jesu. Der Schriftsteller. der soeben einen davidischen Stammbaum Jesu aufstellte, kann unmöglich unmittelbar darauf etwas berichten, wodurch dieser Stammbaum hinfällig wird. Das ist als Interpolation eines andern psychologisch möglich, nicht als Tat des nämlichen. —

Aber 1, 18—25 steht in ebenso unerträglicher Spannung mit 3, 16. Die Hand, die geschrieben hatte, dass schon Jesu Erzeugung, also sein ganzes Personleben auf hl. Geist stand, konnte nicht hernach in einem bestimmten Zeitpunkt erst den Geist auf ihn herabfahren lassen. 3, 16 und 1, 18—25 sind zwei einander ausschliessende Versuche, das einzigartige pneumatische Wesen Jesu zu erklären.

4) In 27, 53 ist *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* handgreiflich Zusatz eines dogmatisch interessierten Christen wie 3, 14. 15. Der Schriftsteller, der von einem Herausgehen der Toten aus den Gräbern bei Jesu Tod berichtete, konnte unmöglich sagen, dass sie nach seiner Auferstehung aus den Gräbern hervorgegangen seien (in diesem Falle gehörte der Bericht doch nicht hieher), noch weniger, dass sie drei Tage vor den Gräbern stehen geblieben und dann erst in die hl. Stadt hineingegangen seien. Die ungeschickte Zeitbestimmung, die sich weder mit dem vorausgehenden *ἐξελθόντες* noch mit dem nachfolgenden *εἰσῆλθον* will verbinden lassen, erklärt sich nur als Einschaltung eines Bearbeiters, für den das Dogma „Jesus ist der Erstling der Auferstandenen“ massgebend war.

5) Kap. 12, 40. Die Deutung des Jonaszeichens auf Jesu dreitägigen Aufenthalt in der Unterwelt nach Analogie des Walfischwunders ist durch Vers 41 und 42, in denen Jesus das Zeichen auf die Busspredigt Jonae deutet, ausgeschlossen. Der Schriftsteller, der Vers 41 und 42 niederschrieb, kann nicht zugleich Vers 40 geschrieben haben; also ist es eine spätere Interpolation. (Vers 40 ist ja auch abgesehen von der Spannung mit Vers 41 und 42 inkorrekt, das „Auferstehungszeichen“ wurde ja doch der *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς* (V. 39) faktisch gar nicht gegeben, sondern nur den Gläubigen.

6) Kap. 19, 16 f. Hier fühlt der aufmerksame Leser eine Spannung im Text, indem Jesus nicht zunächst auf die Frage „*τί ἀγαθὸν ποιήσω;*“ antwortet, sondern so, als wenn gefragt wäre „Was ist das Gute?“ Und die Antwort, die dieser Frage zu teil wird „*εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*“ ist wunderlich genug. Im zweiten Teil des 17. Verses erst kommt dann der Schriftsteller mit einer neuen Wendung *εἰ δὲ* etc. zur Antwort auf die eigentliche Frage. Man fühlt: so kann die Stelle ursprünglich nicht gelautet haben.

Freilich würde nun auch der grösste Scharfsinn nicht zu ahnen oder gar zu rekonstruieren vermögen, wie die Sache ursprünglich gelautet hat. Das wird uns nur möglich durch Markus und Lukas; durch diese beiden wird klar, dass Jesus die Anrede *ἀγαθέ* abgelehnt und dies Prädikat Gott allein zugewiesen hat. Das Ergebnis für Matthäus lautet: Eine Hand, die auch sonst in dogmatischem Interesse änderte, hat den ursprünglichen Text bearbeitet. Warum? Es war diesem Mann unerträglich, dass Jesus das Prädikat des Guten sollte abgelehnt haben.

7) Ein nicht originales Stück ist auch 28, 9. 10. Hatte der Schriftsteller 28, 1—8 den Engel des Herrn selbst auftreten lassen, um den Weibern Weisung zu geben, dass sie die Jünger nach Galiläa schicken sollten, so konnte er doch nicht alsbald darauf so schreiben, als wenn sie die Weisung nicht erhalten hätten, und sie durch Jesum selbst geben lassen. So etwas kann nur eine andere Hand.

8) Neben 16, 16 f. erweist sich 14, 33 (resp. 14, 22—33) als spätere Arbeit eines andern. Der Schriftsteller, der im 16. Kapitel so nachdrücklich sagt, dass dem Petrus als dem ersten die Gewissheit der Gottessohnschaft Jesu aufging, und dass Jesus von dem Bekenntnis des ersten, der ihn als Messias erkannte, in Erstaunen gesetzt und mächtig ergriffen wurde, kann nicht vorher geschrieben haben, dass eine ganze Gruppe von Jüngern ihn als Sohn Gottes bekannten; das konnte nur eine andere Hand eines spätern.

9) 8, 5—13 zeigt im ganzen Aufbau auffallende Uebereinstimmung mit 15, 21—28: Hier eine heidnische Mutter, die Jesum um Heilung ihrer kranken Tochter bittet, dort ein heidnischer Vater, der Jesum um Heilung seines Sohnes bittet. *ἡ θυγατήρ μου* hier, *ὁ παῖς μου* dort, anscheinend der einzige Sohn, die einzige Tochter.

Die Heidin ist sehr demütig (V. 27), der heidnische Hauptmann ist es auch (V. 8). Die Heidin hat bei ihrer Demut einen mächtigen Glauben an Jesum, der Heide hat ihn ebenso Jesus stellt der Heidin das Zeugnis aus „O Weib, dein Glaube ist gross“; ein ähnliches Zeugnis gibt er dem Heiden „Bei niemand in Israel habe ich solchen Glauben gefunden“.

An beiden Orten hilft Jesus. In beiden Fällen kommt er den Bittenden fast mit derselben Formel entgegen. Dort: *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις;* hier: *ὡς ἐπίστευσας, γενηθήτω σοι.*

Der Bericht über den Erfolg ist hier und dort fast derselbe. Dort: „und es wurde die Tochter geheilt von jener Stunde an“, hier: „und es ward der Sohn geheilt in jener Stunde“. Endlich ist die Hilfe hier und dort Ferneheilung.

Im Rahmen des kongruenten Schemas ist nun aber ein namhafter Unterschied, nämlich, dass Jesus rasch und mit aller Willigkeit der Bitte des heidnischen Hauptmanns entgegenkommt während er in der andern Erzählung sich erst sträubt und nur durch den grossen Glauben überwunden wird. In Matth. 15 sagt Jesus: Ich bin nur gesandt zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel; Matth. 8, 7 dagegen fehlt jede Spur des Bewusstseins, dass er nur Judenheiland sei. In Matth. 15 begnügen sich die Heiden mit den Brocken, die vom Tisch der zur Mahlzeit Berufenen, der Juden, übrig bleiben. In Kap. 8 dagegen kehrt sich das Verhältnis geradezu

um: Die Heiden sind berufen, mit den Erzvätern im Messiasreich zu Tisch zu sitzen; die Juden dagegen, die Söhne des Reichs, sind von der Tafel des Gottesreichs verbannt.

Wie erklärt sich Kongruenz und Diskongruenz der beiden Erzählungen? Antwort: Die eine ist von einem zweiten Schriftsteller nach dem Schema der andern gearbeitet. Und zwar ist Matth. 15 das Original, Matth. 8 die Imitation. Die Begründung: Die charakteristischen Züge von Matth. 15 erscheinen in Matth. 8 noch gesteigert. Der Hauptmann ist noch demütiger als die kananäische Frau, sein Glaube noch grandioser, seine Gewissheit, dass Jesus Macht genug hat in die Ferne zu heilen, sogar auf eine Theorie gebracht; auch das Zeugniss, dass sein Glaube gross sei, wird dem Hauptmann noch nachdrücklicher gegeben als dem kananäischen Weibe, indem er über Israel erhöht wird. Von zwei Erzählungen, von denen nur eine Original sein kann, ist immer die, welche die einzelnen Züge kräftiger malt, die Imitation.

Der Grund für die Imitation aber liegt zu Tage in der Differenz: Der spätere Bearbeiter ist von der noch etwas partikularistisch lautenden Erzählung in Kap. 15 nicht erbaut; er kann auch nicht hoffen, die Leser damit sehr zu erbauen; so schreibt er die zweite Erzählung nach dem Schema der ersten, aber mit Entfernung jeden Restes von jüdischem Partikularismus. Wohlverstanden: Matth. 15, 21 ff. ist ja nicht engherzig partikularistisch. Jesus hilft ja der Heidin; das ist die Hauptsache. Wofern sie nur glauben, wird Jesus auch der Heiden Heiland. Das ist Universalismus in statu nascendi. Aber der spätere Schriftsteller geht viel weiter, indem er die Heiden an die erste Stelle rückt und entsprechend dem Unglauben Israels seine Praerogative zerbricht.

10) Unter 3) wurde gezeigt, dass 1, 18—25 dem ursprünglichen Evangelium nicht angehört. Damit aber ist ohne weiteres auch gegeben, dass das ganze zweite Kapitel der spätern Hand angehört. Denn dies zweite Kapitel setzt die vaterlose Erzeugung in 1, 18—25 voraus. Joseph erscheint im zweiten Kapitel durchaus nur als das dienende Werkzeug in Gottes Hand, um den Gottgezeugten zu behüten, nicht als der Vater (vid. V. 13 „nimm das Kind und seine Mutter!“ vgl. V. 11. 14. 15. 20.). Auch die andern Eigentümlichkeiten von 1, 18—25 kehren im zweiten Kapitel wieder, zumal die Reflexionscitate mit Benützung des hebräischen Textes, während die Citate im alten Bestand des Evangeliums fast ganz auf LXX stehen. Auch die Weisung im Traum (V. 12. 13. 20. 22) tritt uns im zweiten Kapitel entgegen wie 1, 20. Und es sind der gemeinsamen Eigentümlichkeiten noch mehr.

Haben wir Kap. 2 im Zusammenhang mit 1, 18—25 der spätern Hand zugewiesen, so werden wir mit gleicher Begründung eine Anzahl andrer Abschnitte mit analogen Reflexionscitaten dieser spätern Hand zuweisen, so 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 27, 3—10. Denn auch diesen Abschnitten ist eigentümlich die Benutzung oder doch Mitbenutzung des hebräischen Textes im Gegensatz zur Benutzung der LXX im alten Grundstock des Evangeliums. Allen eigentümlich ist auch der Glaube an eine pedantisch buchstäbliche Erfüllung der Schrift resp. einzelner Schriftworte. Gegenüber dem weltweiten Horizont eines grossen Menschen in dem Grundstock des Evangeliums, in welchem der Sinn und Geist, aber nicht Jota und Häklein des alten Testaments in Erfüllung geht, kommt es dieser spätern Hand darauf an, die buchstäbliche Erfüllung alttestamentlicher Worte in Jesu zu erweisen. Ja, es sieht gelegentlich, besonders im zweiten Kapitel und Kap. 27, 3—10 so aus, als wenn die Geschichte den Worten auf den Leib geschnitten, ja erst kreiert würde, um den Worten die Erfüllung zu schaffen.

Dass die in drei Abschnitten (27, 62—66; 28, 4; 28, 11—15) verlaufende Erzählung von den Grabeswächtern der Urgestalt des Evangeliums nicht angehört haben kann, ist oft mit durchschlagenden Gründen gesagt worden, also dass es mich der Wiederholung überhebt. Auch

der Traum der Frau des Pilatus 27, 19, dazu 27, 24. 25 und noch manches andere kann der Urgestalt des Evangeliums nicht angehört haben. Aber es kommt in Sachen für uns nicht auf Vollständigkeit an.

Bewiesen ist, was wir brauchen: Es gibt sich im kanonischen Matthäus eine vorkanonische Gestalt des Buches deutlich zu erkennen. — Dabei ist nicht dies unsere Meinung, dass der Urmatthäus durch eine einzige Hand zur kanonischen Gestalt hingeführt wurde. Die Novellen sind von sehr verschiedener Art. Es sind meines Erachtens eine ganze Reihe von Händen, die den Matthäus von seiner Urgestalt zur kanonischen hingeführt haben. Matthäus hat nach allerlei Anzeichen mehrere Entwicklungsphasen durchschritten.

Wir können jetzt, wenn anders die Tatsachen dafür sprechen werden (wir kommen alsbald zur Sache) Matthäus als die Quelle des Markus anerkennen, ohne dass man uns zwingen darf, diese Markusquelle dem kanonischen Matthäus identisch zu halten. Nein, ein vorkanonischer Matthäus (wie sich zeigen wird, nicht der hebräische Urmatthäus[1]), sondern eine Phase des griechischen Matthäus) lag dem Markus vor.

Wenn der Matthäus, der dem Markus als Quelle diente, in späterer Zeit mit Zusätzen bereichert wurde, so ist a priori nichts gegen die Möglichkeit einzuwenden, dass einige dieser spätesten Zusätze des Matthäus unter dem Einfluss des Markus abgefasst wurden. Es ist eine sehr einfache Vorstellung, dass zwar ein vorkanonischer Matthäus die Quelle des Markus ist, einige der spätesten Novellen des kanonischen Matthäus aber unter dem Einfluss des Markus stehen.

Doch wenden wir uns jetzt zur Hauptsache, zum Nachweis, dass das Matthäusbuch die Quelle des Markus war und nicht Markus eine Quelle des Matthäus!

I, 2—4. || Mt 3, 1—3 + 11, 10. Das Auftreten des Täufers. Mk beginnt (wenn wir von der Ueberschrift zunächst absehen) also: Wie geschrieben steht im Propheten Jesajas: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der dir den Weg bereiten soll! Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, macht eben seine Pfade," so erschien Johannes der Täufer in der Wüste, verkündigend eine Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden.

ἐν τῇ ἐρήμῳ gehört zu *ἐγένετο*; darin gerade, dass er in der Wüste auftrat, liegt das erste auffallendste Stück der Weissagungserfüllung. — *Ὁ βαπτίζων*, das substantivierte Partizip, um ihn als den zu bezeichnen, dessen ständiges Geschäft das Taufen ist. — *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Schon die vom Vorläufer verkündete Busstaufe bringt nach Mk Sündenvergebung. Das Evangelium von dem in Jesu Christo, dem Gottessohn, erschienenen Heil (vid. V. 1) ist schon in seiner *ἀρχῇ* im Täufer so heilvoll, dass es Sündenvergebung bringt.

Betrachten wir jetzt Mk 1, 2—4 synoptisch. Mk citiert in einem Zug zwei Prophetenstellen, Mal. 3, 1 und Jes. 40, 3. Mt citiert in der unmittelbaren Parallele 3, 3 nur die Jesajastelle, die Maleachistelle aber in der andern vom Täufer handelnden Perikope seines Buchs Kap. 11. Jeder der Evangelisten hat also beide Citate in gleicher Weise auf Johannes bezogen. Das Problem ist: Hat jeder unabhängig vom andern die beiden Stellen verwertet, oder ist der eine abhängig vom andern, und wenn ja, welcher von welchem? Ich antworte: Unabhängig-

[1]) Mt 14, 33 (resp. 22—33) gehörte, wie oben gesagt, dem Urmatthäus nicht an, wohl aber der vorkanonischen Phase des Matthäus, die dem Markus als Quelle diente. Mt 8, 5—13 gehörte, wie gezeigt, dem Urmatthäus auch nicht an; aber es kann doch der vorkanonischen Gestalt des Matthäus angehört haben, die dem Markus vorlag; es gab wohl Gründe (die uns hier noch nichts angehen), welche den Markus veranlassen konnten, den „Hauptmann von Kapernaum" im Evangelium nicht aufzunehmen.

keit ist ausgeschlossen. Denn die Citate zeigen sich bei beiden in einer Modifikation, wie sie nicht zweimal selbständig entstanden sein kann. Nämlich:

Im Jesajacitat wird von beiden *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *φωνή* gezogen. Die Beziehung der Stelle auf den Täufer war eben nur möglich, wenn *ἐν τῇ ἐρήμῳ* = בַּמִּדְבָּר, mit *βοῶντος* verbunden, die Gestalt des Wüstenpropheten lieferte, gegen den Grundtext, der davon redet, dass dem sein Volk aus der Gefangenschaft heimführenden Gott in der Wüste Bahn gemacht werden soll. Statt *τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν* schreiben beide Evangelisten *τὰς τρίβους αὐτοῦ*. — Im Maleachicitat schreiben beide Evangelisten statt dem *ἐπιβλέψεται* der LXX das dem Grundtext mehr entsprechende *κατασκευάσει*. Beide verwandeln das „vor mir" in „vor dir" und „einen Weg" in „deinen Weg". Bei Maleachi redet Jahwe von seinem ihm selbst vorangehenden Boten; bei beiden Evangelisten redet Jahwe den Messias an und will ihm den Boten voraussenden. Es sind allzumal Aenderungen, die nicht zwei Schriftsteller selbständig in solcher Kongruenz gemacht haben können. Wo ist die Originalität? Sie ist unmöglich bei Mk, denn:

a) er schreibt das Maleachiwort dem Jesaja zu; es ist ein Fehler, der wohl einem Abschreiber aber nicht einem original Citierenden zustossen mag. Mt schreibt, wenn er auch den Maleachi nicht nennt, doch im Vollbewusstsein, dass es sich um eine Maleachiprophezeiung handelt. Denn er bezieht sich gleich hernach 11, 13. 14 auf eine mit der ersten verbundene Maleachistelle, auf den Schluss der נְבִיאִים Mal. 3, 23. 24 „Fürwahr, ich werde euch den Propheten Elias senden" u. s. w. Markus dagegen schreibt das Wort wegen seiner Aehnlichkeit mit Jes. 40, 3 schlankweg dem Jesaja zu; so straucheln Abschreiber.

b) Mt schöpft, wo er das Wort citiert, aus dem Vollen; das Wort ist bei ihm nicht blosses Anhängsel eines andern Citats, sondern integrierender Bestandteil einer mächtigen Rede. „Was seid ihr hinausgegangen? Einen Propheten zu sehen? Wahrlich, ich sage euch, noch mehr als einen Propheten. Denn er ist's, von dem geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll. Wahrlich, ich sage euch: unter den Weibgebornen ist keiner erstanden grösser als Johannes. Denn alle Propheten und das Gesetz haben auf Johannes hin[1]) geweissagt, er ist nicht nur ein Prophet, sondern ein Prophezeiter, und wenn ihr's verstehen wolltet, würdet ihr in ihm den von Maleachi verheissenen Elias erkennen." Ich denke: Dort wo das Citat integrierender Bestandteil einer mächtigen Rede ist, hat es seinen originalen Ort, also bei Mt. Bei Mk dagegen ist es blosses Anhängsel eines andern Citats geworden; es ist an sekundärer Stelle.

Wer das einsieht, wird nicht annehmen, dass es sich in Ansehung des Jesajascitates anders verhalte. Der Schriftsteller, Markus, der das Maleachiwort unselbständig citiert, resp. aus Mt herübernahm, hat auch das Jesajawort mit den von Matthäus geschaffenen Aenderungen aus Mt herübergenommen.

Aber giebt es hier nicht ein Drittes? Könnten nicht Mk und Mt von einem Dritten abhängig sein? Gewiss ist das soweit möglich. Nur müssten wir dann alsbald hinzusetzen, dass Mt jenem Dritten weit näher geblieben ist als Mk. Und es wird sich aus der ganzen Fortsetzung unsrer Untersuchung ergeben, dass wir keinen Anlass haben, jenen Dritten hinter Mk und Mt zu vermuten, es sei denn, dass man den vorkanonischen Mt als

[1]) *ἕως* in Mt 11, 13 muss ein Aramaismus sein.

diesen Dritten in Anspruch nehmen will. Wenn ich in Mt die Quelle des Mk nachweise, so bleibt der Dritte in dem bezeichneten Sinne immer unsere Voraussetzung.

Betrachten wir die weitern Beziehungen: Bei beiden Evangelisten ist von einem Evangelium die Rede; aber die Unterschiede sind erheblich:

a) Bei Mt haben wir das Evangelium vom Reich (4, 23; 9, 35) hier explicite wie hernach in Jesu Mund in der Form „*ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*". Bei Mk fehlt der Ausdruck *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*[1]). Statt dessen bringt er gleich in der Ueberschrift den Begriff *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (υἱοῦ θεοῦ)* d. i. das Evangelium von Jesu Christo, die Frohbotschaft von dem in seiner Person in die Welt getretenen Heil.

b) Nach Mt predigt Johannes *μετανοεῖτε*; es ist eine ebenso kurze als ernste Gesetzespredigt. Hernach lassen sich die, welche der Predigt gehorsam geworden sind, zum Zeichen ihrer *μετάνοια* taufen. Johannes ist also bei Mt ein busspredigender Prophet, und das Taufen (resp. Sichtaufenlassen) ist eine sich anschliessende symbolische Handlung. — Bei Mk dagegen ist das *βάπτισμα* das direkte Objekt der Verkündigung Johannis: *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Ich stelle nun die Doppelfrage: Welches ist das ursprünglichere, das *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*, lautend: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, oder das *εὐαγγέλιον* von Jesu Christo? — Welches ist das ursprünglichere, die Predigt *μετανοεῖτε* mit nachfolgendem Taufsymbol oder die Predigt der Busstaufe?

ad a) mag einer antworten, der mehr Gewicht hat als ich. Wellhausen sagt im 23. (resp. 24.) Kapitel der „Israelit. und jüd. Geschichte": „Später ist aus dem Evangelium vom Reich das Evangelium von Jesu Christo geworden; d. h. das Evangelium ist nicht mehr die Weissagung des Reichs, sondern die durch Jesus Christus geschehene Erfüllung dieser Weissagung."

ad b) Da ist doch gar nicht zweifelhaft, dass der Begriff *κηρύσσειν βάπτισμα* nicht ursprünglich ist. Eine Taufe kann man doch nicht predigen, wohl aber kann ein Prophet Busse predigen und hernach die symbolische Handlung der Taufe als äussere Dokumentierung der Busse hinzufügen, wie Mt die Sache gibt. — Wie Mk das Evangelium vom Reich verändert (paulinisiert) hat, so hat er die Gestalt des Johannes verändert (christianisiert). Der grosse Prophet und Erneuerer der Gesetzespredigt erscheint bei Mk als Täufer schlechthin; Johannes ist nach Mk die *ἀρχή* der Frohbotschaft, sofern seine Busstaufe schon das Hauptstück des Heils, die Sündenvergebung, vermittelt; die Johannestaufe ist christianisiert.

Und nun noch eine synoptische Kleinigkeit: Nach Mt lässt Johannes, damit Jes. 40, 3 in Erfüllung geht, in der Wüste die Busspredigt erschallen. Dieser Wüstenpredigt folgt dann in anderem Zeitpunkt (V. 6) die symbolische Handlung der Taufe unten am Jordan. Mk nun hat (aus welchen Gründen immer) die Taufe zum direkten (einzigen) Objekt der Predigt Johannis gemacht; dadurch entsteht der fatale Umstand, dass er in der wasserlosen Wüste zur Wassertaufe auffordert. Gewiss auch ein Indizium für den dem Mt gegenüber sekundären Charakter des Mk.

I, 5. 6. || Mt 3, 4—6. Der Erfolg des Täufers. Die Kongruenz ist so gross, dass an beidseitige selbständige Redaktion nicht zu denken ist. Wenn die Kongruenz allzu gross ist, wird es unmöglich zu sagen, wo die primäre und wo die sekundäre Gestalt ist. Da würde denn einfach gelten: sekundär ist derjenige, der in den andern Stücken sich als sekundär erweist.

---

[1]) Sogar 1, 14 f., wo das Evangelium vom Reich explicite vorliegt, fehlt doch die Bezeichnung; es heisst Evangelium Gottes wie Röm 1, 1.

In dieser Lage sind wir aber hier nicht; es findet sich im Abschnitt ein deutlicher Zug, der den sekundären Charakter des Mk bezeugt: Mt sagt nämlich „Es zog zu ihm hinaus Jerusalem und ganz Judäa und die ganze Umgegend des Jordan" d. h. auf gut deutsch: man zog zu ihm aus Jerusalem und aus ganz Judäa und der ganzen Jordangegend, wobei die Quote der hinziehenden Bewohner offen gelassen wird. Mk aber sagt *οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες*, alle Bewohner Jerusalems. Unter Direktion dieses Ausdrucks muss *πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα* bei Mk heissen „alle Bewohner Judäas". Diese Uebertreibung charakterisiert den sekundären Schriftsteller; der zweite neigt immer dazu, mehr zu sagen und einen starken Ausdruck der Quelle vollends zur Hyperbel zu machen.

Warum Mk die *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* weggelassen und die *Ἰουδαία χώρα* an die Spitze gerückt hat, mag als unbedeutend und zufällig gelten. Wer den Mk lange mit Aufmerksamkeit liest, glaubt an solche harmlose Zufälligkeiten schwer, der sieht auch in kleinsten Dingen Plan und Absicht. Aber ich würde keinen Glauben finden, wenn ich schon hier andeuten wollte, was den Mk zum Abschneiden der Jordanumgegend bewogen haben dürfte. Später mag's geschehen!

Wir beachten noch die in der Materie veränderte Reihenfolge: Nach dem Prooemium über den Wüstenprediger, in dem er ein Jesajawort erfüllt sieht, beschreibt uns Mt, psychologisch und schriftstellerisch korrekt, den der Wüste angemessenen Habitus und die Lebensweise des Elias redivivus. Und dann erst berichtet Mt über den Erfolg seiner Predigt und die Jordantaufe. Die Veränderung des Prooemiums veranlasst den Mk, die Reihenfolge zu ändern. Nachdem er die Taufe als direktes und einziges Objekt der Verkündigung an die Spitze gerückt, wurde es nun freilich schriftstellerisches Postulat, den Bericht, wie die Juden herzuströmten und sich taufen liessen, V. 5 unmittelbar folgen zu lassen. Dadurch aber wurde die Notiz über Habitus und Lebensweise an spätere Stelle verschoben (V. 6). Dass dieser Bericht hier nicht an der rechten, originalen Stelle ist, fühlt man wohl: Die Taufe findet ja in der Jordansaue statt; der wilde Honig aber, den Johannes nebst den Heuschrecken isst, ist ja doch Wüstenspeise; das gehört zum Bild des Wüstenpredigers und damit ursprünglich an die Stelle, an der es bei Mt steht.

I, 7. 8. || Mt 3, 11. 12. Wasser- und Geistestaufe. Das weitere *κήρυγμα* des Johannes besteht nach Markus darin, dass er auf den Stärkern hinweist, auf einen Täufer, der nicht mit Wasser, sondern mit hl. Geist taufen wird.

Als Zeichen der sekundären Fassung des Markus nenne ich:

1) Mt sagt: „Ich bin nicht wert, seine Schuhe zu tragen"; das ist ein sehr kräftiger Ausdruck der Subordination; derselbe bedeutet: „Ich bin nicht wert, sein Diener zu sein" (vgl. Merx im Kommentar zum Syrsin S. 43). Aber der kräftige Ausdruck genügt dem Mk nicht; er sagt „ich bin nicht wert, niedergebückt ihm die Schuhriemen aufzulösen". Das Stärkere, Hyperbolische ist doch hier wie immer das Sekundäre.

2) Mk sagt *ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι*. Die Beziehung des *ὑμᾶς* ist bei Mk nicht klar; es verrät sich die Matthäusvorlage, in welcher das *ὑμᾶς* sich auf die Pharisäer und Sadduzäer V. 7 bezieht. Es ergibt sich, dass Mk die Predigt V. 7—10 in seiner Vorlage gelesen aber aus irgendwelchen Gründen kassiert hat.

Weil er jene Rede hat ausfallen lassen, war Mk auch V. 7 mit einem neuen Satz anzuheben genötigt *καὶ ἐκήρυσσεν λέγων*, während Mt, dessen Publikum gegeben ist, und der schon die gewaltige Strafpredigt formuliert hat, mit der Antithese *ἐγὼ μέν . . . ὁ δέ* fortfahren kann.

Sekundär gegenüber Mt ist endlich der Markussatz *αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Bei Mt lesen wir: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.* Was damit (ursprünglich) gemeint ist, beschreibt Mt im 12 Vers: Der Grössere, welcher mit Geist und Feuer tauft, kommt mit der Worfschaufel, den Weizen und die Spreu zu söndern, und er wird hernach die Spreu verbrennen. Johannes sagte: Ich taufe euch mit dem reinigenden Element, mit Wasser, gebe euch die Möglichkeit euch vom Bösen zu trennen und gerettet zu werden; der Messias aber wird euch diese Möglichkeit nicht mehr geben er wird euch mit den Elementen der Scheidung und Vernichtung taufen, wie der Landmann das Getreide mit dem Wind besöndert und hernach die Spreu mit Feuer verbrennt. Am grossen und schrecklichen Tag Jahwes werden die Guten und die Bösen geschieden und die Bösen der Verdammnis übergeben; das ist die Geist- und Feuertaufe.

Mk ist vom Ursprünglichen weit entfernt: er hat die Feuertaufe fallen lassen und jede Ahnung, was mit der Geistestaufe ursprünglich gemeint sei, damit unmöglich gemacht, dass er Mt V. 12 (wie vorher V. 7—10) eliminierte. Das *ἁγίῳ* im gegenwärtigen Matthäustext ist ja freilich auch ein wie immer hereingekommener späterer Bestandteil; aber trotz diesem Zusatz ist uns der ursprüngliche Sinn bei Mt noch durchsichtig: Die Geist- und Feuertaufe ist Scheidung der Guten und Bösen und Vernichtung der letztern (vgl. Mt 25, 31—46). Der Messias ist nun, Gott sei Dank, ganz anders erschienen, als ihn Johannes prophezeite; die Erfüllung war weit herrlicher als die Prophetie; der wirkliche Messias schloss die Umkehr und Rettung der Sünder nicht aus, sondern machte sie erst recht möglich. Und Mk hat, das Prophetenwort von dem Schrecklichen mit der Worfschaufel eliminierend und seine Elemente Wind und Feuer durch den heiligen Geist ersetzend, den Messias des Johannes dem wirklichen Messias angenähert, der den Sünder mit einem neuen lebenschaffenden Geist taufte, d. h. neues Leben in ihm schuf. So hat Mk die Christuserwartung des Johannes dem wirklichen Christus angenähert.[1])

I, 9—11. || Mt 3, 13—17. Die Taufe Jesu. Wir diskutieren hier synoptisch nur die Hauptsache, das Wort vom Himmel. Dass dasselbe ursprünglich nach Ps. 2, 7 gelautet hat *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε,* haben wir mit Hilfe von Justin konstatiert. Die Erinnerung an diese Form ist bei Mk bewahrt, indem er den ersten Teil derselben, die Anrede, beibehalten und nur den zweiten durch die Deklaration aus der Verklärungsgeschichte ersetzt hat. Mk bietet keineswegs eine Deklaration Jesu als Gottessohn vor dem Volk, vielmehr eine Anrede Jesu, entsprechend der ursprünglichen Form. Warum er den zweiten Teil durch etwas anderes ersetzt, ist leicht verständlich: Im ursprünglichen Taufbericht war dies die Meinung, dass der Mensch Jesus am Tauftag von Gott erwählt, mit seiner Messiasmission betraut, d. h. zum Gottessohn eingesetzt wird. Das konnte Mk nicht nachschreiben; denn seine Christologie lautet anders. Nach 1, 34 b und 3, 11 kennen ihn die Dämonen aus der transscendenten Welt als den Sohn Gottes; da lebte er vorlängst als der Sohn des Allerhöchsten. Folglich kann Mk seiner Vorlage nicht nachschreiben, dass er heute zum Sohn Gottes gezeugt werde.[2])

---

[1]) Interessant ist die Vorstellung der Geist- und Feuertaufe bei Lukas. Er hat das von Markus preisgegebene *πυρί* restituiert. Wie er aber diese messianische Geist- und Feuertaufe denkt, sagt er uns Act 2, 1 ff. Der hl. Geist senkt sich in Gestalt von Feuerflammen auf die Gläubigen und gibt ihnen die Gabe, andere Sprachen zu reden. Damit ist der ursprüngliche Sinn der Geist- und Feuertaufe, der sich Mt 3, 12 noch darstellt, ohne Rest durch etwas anderes ersetzt.

[2]) Justin mochte (Dial. 88) die Schwierigkeit sophistisch so heben, der Vater erkläre ihn als heute gezeugt, weil er für die Menschen doch erst der Sohn werde an dem Tage, an dem er ihnen als solcher bekannt werde. Mit solchem Sophisma behalf sich der Evangelist nicht; er ersetzte das Anstössige durch das, was seinem Dogma entsprach.

Aus ähnlichen Gründen ist hernach der kanonische Matthäus zur jetzigen Form der Himmelsstimme gekommen: Als im Mt die übernatürliche Zeugung Jesu Aufnahme gefunden, konnte auf die Dauer nicht stehen bleiben, dass die Gottesstimme zu dem vorlängst Gezeugten am Tauftage gesprochen „heute habe ich dich gezeugt." Da bot Mk einen Ausweg. Aber warum liess es der späte Matthäusüberarbeiter nicht bei der Formel des Mk bewenden? Warum musste die Anrede „du bist mein Sohn" der Deklaration der Verklärungsgeschichte „dieser ist mein Sohn" weichen? Auch das ist verständlich: der Bearbeiter urteilt, der Gottessohn habe einer Versicherung, er sei der Gottessohn, nicht bedurft. So wenig er der Taufe bedurfte (dafür wurden die Verse 14 und 15 kreiert), so wenig auch der Stimme vom Himmel. Beides diente nur zu seiner Beglaubigung bei den Menschen. So machte er denn zu dem Schritt, den Mk getan, auch den zweiten, indem er die Himmelsstimme ganz nach 17, 5 gab. Das Unerträgliche, dass nunmehr dem Volk bei der Taufe die Offenbarung zu teil wird, die nach dem übrigen Text den drei Intimis als höchste Auszeichnung sehr viel später zu teil wird, blieb dem Bearbeiter verborgen, oder wenn er es sah, so rührte es ihn nicht.

I, 1. || Mt 1, 1. Die Ueberschrift. Nachdem wir in allem Bisherigen die Matthäusvorlage erkannt, sind wir hinlänglich vorbereitet, sie auch in der Ueberschrift zu erkennen: Dieselbe erinnert in der Form auffallend an Mt 1, 1. Man könnte zunächst an eine ‚zufällige" Analogie der Form denken; aber die Antithese im Inhalt macht diesen Zufall durchaus unwahrscheinlich; Mk formuliert in der ähnlichen Form kräftig die Antithese seines Buches: Nicht mit der Genesis Jesu Christi, des Sohnes Davids und Abrahams, hebt er an; der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo, dem Sohne Gottes,[1]) ist sein Ausgangspunkt. Diesem Sohn Gottes, nicht dem Davidsohn gilt sein Buch. Damit reimt es sich, dass Mk den Davidsohn in den Matthäusparallelen beseitigt; nur der Blinde von Jericho nennt Jesum bei Markus Davidsohn; dafür ist er eben ein Blinder d. h. Unwissender. Davidsohn und Gottessohn schliessen sich bei Markus aus wie heute noch bei vielen, die nicht zu den ganz Ungebildeten gehören. Wenn sich beide Namen allenfalls im Kopfe des Juden Markus vertrugen, so kannte er doch seine abendländischen Leser. Er wusste „Wenn ich meinen Lesern zumute, Jesum für den Gottessohn zu halten, so werden sie ihn als einen Gottgezeugten nach der Aehnlichkeit des Herakles halten und können ihn nicht gleichzeitig für einen Davididen halten. Mache ich dagegen die Davidsohnschaft geltend, so werden sie an die Gottessohnschaft nicht glauben können." In dieser Alternative entscheidet sich Markus resolut für die Gottessohnschaft. In diesem Zusammenhang ist wohl auch Mk 6, 3 die Elimination des Zimmermannssohnes Mt 13, 55 zu verstehen.

I, 12. 13. || Mt 4, 1—11. Die Versuchung Jesu. „Und alsbald", so berichtet Mk, „treibt ihn der Geist in die Wüste, und er wurde in der Wüste 40 Tage hindurch versucht vom Satan". Die gewöhnliche Uebersetzung „und er war 40 Tage in der Wüste und ward versucht vom Satan" ist gewiss unrichtig; es würde damit wider alle vernünftige Schriftstellerei das weniger Wichtige, der Aufenthalt in der Wüste, durch den Hauptsatz ausgedrückt und das ganz Wichtige, die Versuchung, durch den Nebensatz; *ἦν πειραζόμενος* gehören als Kopula und Prädikativ zusammen nach Analogie von 15, 43 *ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (vid. Klostermann „Markusevangelium"). Das *ἦν* mit dem Partizip drückt trefflich das Kontinuierliche der Versuchung aus, wie das *ἦν προσδεχόμενος* das anhaltende geduldige Warten.

---

[1]) *υἱοῦ θεοῦ* lesen *BDL*, *υἱοῦ τοῦ θεοῦ ΑΔΣ*. Die Weglassung im Sinaiticus, dem Tischendorf und Nestle folgen, ist wohl, wie B. Weiss annimmt, ein blosses durch die vielen gleichen Endungen veranlasstes Versehen.

13b. „Und er weilte unter den wilden Tieren, und die Engel warteten ihm auf."

Dass dem Mk ein umfassenderer Text muss vorgelegen haben, ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Mk konnte doch nicht schreiben, dass Jesus versucht ward, wenn er nicht irgend eine sei's historische sei's mythische Kunde über das Materiale der Versuchung hatte. Ich sage nicht, dass er über den Inhalt dieser Versuchungen zu referieren brauchte; das mochte er sich aus irgend welchen Gründen versagen. Aber er musste über den Inhalt der Versuchung etwas wissen, mithin, weil er nicht Autopt ist, ein literarisches Dokument vor sich haben, das über den Inhalt der Versuchung etwas berichtete. Die Meinung gewisser Ausleger, dass bei Mk die Versuchungsgeschichte in ihrer ältesten fast noch keimartigen Gestalt vorliege, setzt eine psychologische d. h. eine absolute Unmöglichkeit. Man verstehe doch: Der Keim der Versuchungsgeschichte konnte nicht von Versuchung überhaupt berichten, ohne dieselbe material zu bezeichnen. Der formale Bericht des Mk ist als Residuum eines materialen sehr wohl möglich, aber nicht das umgekehrte.

2. Die ursprüngliche Versuchungsgeschichte muss nicht nur material von der Versuchung, sie muss auch vom wichtigsten, vom Sieg Jesu über den Versucher, berichtet haben. Das Fehlen einer Notiz darüber bei Mk beweist auch, dass wir bei ihm nur das Residuum eines ursprünglichen Berichtes haben. Weil Mk (aus welchen Gründen immer) über das Materiale der Versuchungen nicht berichtete, kam auch der Bericht über den Sieg, der damit unlösbar verbunden war, in Wegfall.

Die auf psychologischem Wege erschlossene Vorlage mit dem materialen Bericht über die Versuchung ist uns nun zunächst unbekannt. Dass diese Vorlage aber mit unserem Matthäustext identisch war, ergibt sich nicht bloss indirekt daraus, dass Mt bis hieher die Vorlage des Mk war und von da an durch 16 Kapitel hindurch sein wird; es ergibt sich auch direkt auf Grund der Vergleichung beider Berichte:

1) Der Versuchungsbericht findet sich da und dort an der nämlichen Stelle zwischen dem Taufbericht und der Rückkehr Jesu nach Galiläa.

2) Beide Berichte haben einen wesentlich übereinstimmenden Anfang und Schluss. Die Grenzmarken des Mt sind bei aller sonstigen Verkürzung bei Mk geblieben.

3) „*Οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*" ist bei Mk ganz unverständlich; die Notiz erhält nur durch den Mt ihre Aufhellung, nämlich so: Mt sagt uns, dass Jesum nach vierzigtägigem Fasten hungerte; daran knüpft die Versuchung an. Nachdem Jesus dieselbe überwunden resp. den Satan als Diener seiner Bedürfnisse abgewiesen, kommen nun die Engel Gottes und warten ihm auf (Vorbild I. Kön. 19, 5). Dieses Aufwarten der Engel steht bei Mk, da er von keinem Fasten, Hungern und daran anschliessender Teufelsversuchung berichtet hat, in der Luft und verrät eben die Matthäusvorlage.

Das *διακονεῖν* bei Mk als ein Beschützen gegen die Bestien auszulegen, wie einige wollen, geht nicht an. Denn erstens ist das sprachlich nicht erlaubt; *διακονεῖν* ist immer ein Dienen und Bedienen, speziell bei Tisch; so auch Mk 1, 31. Zum andern verträgt die Christologie des Markus, die wir nun Schritt für Schritt kennen lernen werden, — es verträgt seine Auffassung vom Sohne Gottes, dem Menschen, Dämonen, Elemente, Krankheiten untertan sind, den Gedanken, dass er des Schutzes der Engel bedurft habe, nicht. Als Diener seiner Majestät haben sie bei Mk Raum, wie sie Gottes Diener sind, aber nicht als Beschützer (vgl. die Elimination von

Mt 26, 53). Die Engellegionen zum Schutz des Sohnes Gottes sind dem Mk nicht annehmbar (vgl. auch die Umarbeitung von Mt 28, 2 bei Mk).

Ich habe gezeigt, dass Mk eine umfassendere Vorlage hatte und dass dieselbe mit dem Matthäustext identisch sein dürfte.

Beachten wir demnächst in dem, was Mk wirklich sagt, die Spuren des Sekundären gegenüber Mt:

a) Mt schreibt *ἀνήχθη* d. h. wurde von dem tief unter Meeresniveau liegenden Jordan hinaufgeführt auf das Hochplateau der Wüste Juda. Mt offenbart damit ein klares geographisches Bewusstsein, wie originale Schriftsteller zu haben pflegen. Mk dagegen verrät kein geographisches Bewusstsein; das Verb *ἐκβάλλει* ist der Lokomotion aus dem tiefen Tal aufs Hochplateau wenig angemessen.

b) Mt sagt: „Jesus wurde vom Geist hinaufgeführt"; der Geist ist sein Führer. Mk aber macht das *πνεῦμα* zum agierenden Subjekt, das Jesum als leidentliches Objekt in die Wüste hinaustreibt. Dieser „Geist" des Mk erinnert schon stark an den „Geist" der Apostelgeschichte, der braust und einherfährt wie ein Sturmwind (2, 2), ja den Philippus 8, 39 wegfegt, dass er erst in Asdod wieder gefunden wird. Das Entwicklungsstadium der Pneumavorstellung bei Mk ist dem Mt gegenüber sekundär.

c) Mt bietet eine einmalige Versuchung am Ende des vierzigtägigen Fastens, Mk redet von einer kontinuierlichen Versuchung während 40 Tagen. Der steigernde Mk hat die Wahrscheinlichkeit der Priorität gegen sich, um so mehr, da wir bei ihm auf Schritt und Tritt solchen Steigerungen begegnen.

d) Mk sagt „*οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*", die Engel (die Engelwelt) warteten dem Gottessohn auf, Mt einfach „Engel warteten ihm auf". Mk hat durch den bestimmten Artikel die Majestät des Gottessohnes erhöht.

Was soll endlich der dem Mk eigentümliche Zug vom Weilen des Gottessohnes unter den wilden Tieren? Eine bekannte Auslegung geht dahin, Jesus werde hier als zweiter Adam und Erneuerer des Paradieses wie der erste Adam unter den Tieren gedacht. Im Zusammenhang des Evangeliums liegt eine ganz andere Deutung nahe. Das Evangelium betrachtet Jesum vom ersten Vers an (*εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ*) als Sohn Gottes sensu eminenti, dem ähnlich wie Gott selbst alle Dinge untertan sind, die Menschen, die Dämonen, Wasser, Sturmwind, Seuchen, Hunger, Lebensmittel, nach 1, 13 auch die Engelwelt; fehlen in der universitas omnium nur noch die wilden Tiere; eben diese werden ihm hier unterstellt. Er weilt in der Wüste unter den Bestien, ohne dass ihm diese Schaden zufügen können.

Hat vielleicht eben diese Christologie des Markus auch die Hauptveränderung des Markusberichtes hervorgetrieben d. h. den dreifachen Versuchungsbericht abgestossen? Man überlege: Der Teufel versucht Jesum bei Mt qua Gottessohn. Jesus lehnt den Titel nicht ab, sondern akzeptiert denselben als den, der ihm gebührt. Aber er nimmt den Titel in einem Sinn, der seine volle Menschheit nicht ausschliesst; er stellt sich als Mensch unter das den Menschen geltende Gottesgesetz. Gottessohn heisst bei Mt einfach der von Gott erwählte und mit der höchsten Mission betraute Mensch, und Jesus muss bei Mt seine Gottessohnschaft gerade darin bewähren, dass er dem den Menschen gegebenen Gesetz gehorsam ist. Er stellt sich resolut, fest und treu unter das *γέγραπται*; er schlägt damit den Teufel zurück und bewährt sich in solchem Gehorsam als der zum grössten Werk taugliche Mensch. Er ist als Gottessohn bewährt.

Gegenüber diesem theokratischen Gottessohn des Mt ist Jesus bei Mk, wie wir nun immer mehr erkennen werden, viel mehr Gottessohn im naturhaften Sinne des Wortes. Kann Beugung unter das den Menschen geltende Gesetz die höchste Aufgabe dieses Gottessohnes sein? Kaum. Dennoch dürfte des Markus Christologie der tiefste Grund für die Elimination des dreifachen Versuchungsberichtes nicht sein. Welcher ist's denn? Vermutlich — was wir jetzt vermuten, wird nach und nach Gewissheit werden — hat die matthäische Wertung des Gesetzes den Markus zur Beseitigung des dreifachen Versuchungsberichtes geführt. Nach Mt ist das geschriebene alttestamentliche Gotteswort (das Gesetz) für den Menschen Leben und Heil; der Mensch lebt durch dasselbe, es ist ihm ein Heilswort; auf diesen Fels gegründet entgeht der Mensch (auch der auserwählte Gottessohn) dem Teufel und allem Unheil.

Für einen Schriftsteller, der aus der Gegend herkommt, wo das Gesetz Zorn anrichtet, wo man vom Fluch des Gesetzes befreit sein will, war diese matthäische Wertung des Gesetzes unerträglich. Ein Schriftsteller, für den Jesus des Gesetzes Ende bedeutet, protestiert gegen die matthäische Wertung des Gesetzes, indem er diesen Versuchungsbericht abstösst. Wir werden sehen, dass ihn der nämliche Geist demnächst zum Abstossen noch weit grösserer Dinge ermuntert.

I, 14. 15. || Mt 4, 12—17. Jesu Rückkehr und Predigt in Galiläa. Mk gibt V. 14 eine reine Zeitbestimmung. Mt dagegen bezeichnet die Gefangennahme des Täufers als Motiv der Rückkehr Jesu nach Galiläa (*ἀκούσας, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν*). Nach dem stehenden Gebrauch von *ἀναχωρεῖν* (2, 12. 14, 13.) bedeutet es einen fluchtartigen Rückzug; Mt sagt uns also, dass Jesus dem Herodes auswich, um einem ähnlichen Schicksal zu entgehen.

Wo ist das Ursprüngliche? Die Anhänger der Markushypothese müssen annehmen, die blosse Zeitbestimmung bei Mk sei das Ursprüngliche, der Pragmatismus des Mt das Sekundäre.

Erwägen wir die Sache psychologisch: Ein Historiker wird, ohne dass ein innerer Zusammenhang zweier Tatsachen vorliegt, eine blosse Zeitangabe machen, um ein nicht datiertes Ereignis nach einem wohl datierten zu bestimmen;

oder er wird, ohne dass eins von beiden zeitlich datiert wäre, zwei Ereignisse pragmatisch (d. h. irgendwie kausal) mit einander verknüpfen.

Beides fehlt bei Mk. Die Gefangennahme Johannis ist kein genau datiertes Ereignis. Ebenso fehlt der pragmatische Zusammenhang.

Wie erklärt sich das? Nur aus seiner Abhängigkeit vom Matthäustext und der Kollision seines Denkens mit diesem Text. Eine temporale Bestimmung fehlte bei Mt; die kausale Verknüpfung des Mt aber war dem Mk anstössig; darum eliminiert er dieselbe. Und so fehlt denn bei ihm beides, die wirkliche Zeitbestimmung und die pragmatische Verknüpfung.

Das Motiv aber, das ihn die pragmatische Verknüpfung des Mt eliminieren liess, liegt m. E. in seiner Christologie. Dem Sohne Gottes, dem alle Gewalt auf Erden und auch über das Dämonenreich gegeben ist, ziemte sich nach Mk nicht, vor einer irdischen Majestät zu fliehen. Der Fall wiederholt sich Kap. 6, 30f., wo Mk wieder die Notiz, dass Jesus dem Herodes ausgewichen, beseitigt.

Besehen wir nun die namhaften Verschiedenheiten in der Einführung der Predigt und der Predigt selbst:

a) Einführung. Mt braucht den schlichten Ausdruck *κηρύσσειν*. Mk dagegen bezeichnet das Objekt der Verkündigung mit dem Ausdruck *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*.

b) Die Predigt selbst. Dieselbe hat bei Mt zwei Glieder: Imperativ und Begründung. Tut Busse, damit der kommende Tag Jahwes euch wirklich Heil bringe und nicht ein Tag

der Schrecken werde! Jesu Début kongruiert bei Mt genau mit der Predigt Johannis 3, 2. Jesus hat nach Mt zunächst einfach die Fahne, die der Hand des Täufers entfallen, in seine stärkere Hand genommen.

Die anderslautende Predigt bei Mk hat vier Glieder:

1. *πεπλήρωται ὁ καιρός* d. h. die Zeit, die bis zur Ankunft des Heiles ablaufen musste, ist abgelaufen.

2. Die Botschaft, dass das Reich Gottes und in demselben das Heil herbeigekommen ist. Ist die Zeit erfüllt, so kann dasselbe kaum mehr als zukünftig gedacht werden. Während die Predigt bei Mt auf ein ob auch noch so nahes Futurum hinweist, ist das Heil bei Mk ein gegenwärtiges.

3. Der Befehl „*μετανοεῖτε*".

4. Der weitere Befehl „Glaubt ans Evangelium". Und zwar müssen vermutlich die beiden Imperative nicht addiert werden; es gibt m. E. der zweite die materiale Bestimmung des ersten „Wendet euch zum Glauben ans Evangelium!" Das Gläubigwerden gerade ist die nötige *μετάνοια*. An welches Evangelium aber sollen sie glauben? Gewiss ans Evangelium von Jesu Christo, dem Sohne Gottes (Kap. 1, 1), in welchem das Heil erschienen ist.

Wo ist nun die ursprünglichere Form? Die Anhänger der Markushypothese deklarieren mit kaltem Blut, Mt biete eine Umformung des Markustextes.

Dagegen mache ich zunächst darauf aufmerksam, dass alles, was uns Mk über Mt hinaus bietet, Begriffe sind, die wir aus Paulus kennen:

a) Aus Paulus kennen wir den absoluten Begriff *τὸ εὐαγγέλιον*, den Mk ausser hier auch 8, 35. 10, 29. 14, 9 bietet, während Mt diesen absoluten Begriff nicht kennt. Bei ihm wird der Begriff jeweilen näher bestimmt durch *τῆς βασιλείας* (26, 13 durch *τοῦτο*).

b) Aus Paulus (Rom 1, 1. 15, 26) kennen wir den Begriff *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, wie ebenfalls aus Paulus den Begriff *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, den wir gleich an der Spitze des Mk angetroffen.

c) Der Ausdruck *πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* ist einzig und klingt, wie Holtzmann im Handkommentur sagt, stark an den Sprachgebrauch des apostolischen Zeitalters an. Aber der einzige Ausdruck ist bei Paulus, zumal im Thema des Römerbriefs, völlig vorbereitet „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes *παντὶ τῷ πιστεύοντι*." Man muss also nach Paulus ans Evangelium glauben. Mk sagt nichts anderes.

d) Endlich ist der Ausdruck „*πεπλήρωται ὁ καιρός*", wie Holtzmann einräumt, eine paulinische Formel (vid. Gal 4, 4 *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*).

So viel Paulinisches, ja alles, was über Mt hinausgeht, paulinisch. Und doch soll Mt der Umbildner des Markustextes sein! Liegt nicht näher, dass Mk eine bei Mt besser erhaltene historische Tradition paulinisch umgebildet hat? Was uns jetzt schon näher liegt, wird uns bei der weitern Lektüre, wenn uns die Fülle des Paulinischen bei Mk entgegentritt, zur Gewissheit werden. Für jetzt nur dies:

Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, ja unmöglich, dass der Terminus *εὐαγγέλιον*, nachdem er seine absolute Bedeutung erlangt, wie er bei Mk vorliegt, sich wieder rückläufig entwickelt hat und einer näheren Bestimmung bedürftig geworden ist, wie das bei Mt der Fall ist.

Ueberhaupt: Der Schriftsteller, der, wie ich nachgewiesen, die Johannespredigt und einiges andere verändert hat, und der sich weiterhin als der umformende erweisen wird, hat das Präjudiz, dass er auch 1, 14. 15 der umformende ist, für sich.[1])

I, 16—20. || Mt 4, 18—22. Die Berufung der beiden Jüngerpaare wird von beiden Evangelisten mit grosser Uebereinstimmung erzählt. Die Uebereinstimmung ist so gross, dass es schwer scheint, Original und Kopie nachzuweisen. In solcher Verlegenheit dürften wir sagen, Kopist sei derjenige, der sich vor- und nachher als solcher erweist.

Indessen liegen nun doch ein paar Kleinigkeiten vor, die den Mk direkt als Bearbeiter des Mt erscheinen lassen: Mt sagt V. 22 von den Zebedaiden „Alsbald das Schiff und ihren Vater verlassend, folgten sie ihm nach." Mk dagegen sagt: „Und sie liessen ihren Vater Zebedäus im Schiff mit den Tagelöhnern und gingen hinter ihm drein." Damit unterscheidet sich Mk auf drei Punkten von Mt: Mk weiss von Tagelöhnern; er hat das *εὐθέως* von *ἀφέντες* getrennt und als *εὐθύς* zu *ἐκάλεσεν* gesetzt; er schreibt statt *ἠκολούθησαν αὐτῷ „ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ."* Was sollen die Tagelöhner des Markus? Hilgenfeld nimmt an, Mk habe damit die Wohlhabenheit der Zebedaiden gegenüber Petrus berichten wollen. Etwas anderes liegt auf der Hand: Der Schriftsteller sagt gegenüber Mt, dass sie nicht pietätslos den Vater im Stiche gelassen hätten; ihm blieb die Hilfe der Tagelöhner. Bei Mt geht's nach dem unerbittlichen Kanon „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert." Mk hatte das Bedenken, dass diese herben Töne den Christen in der Heidenwelt nicht frommen möchten, dass sie der Pietätslosigkeit Vorschub leisten könnten; und so milderte er seelsorgerlich die Sache durch Einschieben der Tagelöhner.[2]) Dass ich recht deute, ergibt sich aus den zwei begleitenden Indizien: Statt dem radikalen „Alsbald das Schiff und den Vater verlassend" sagt Mk, dass allerdings Jesus sie alsbald berufen habe; aber er sagt nicht, dass sie vom Vater so urplötzlich Abschied genommen. Nach Mt folgen sie Jesu unmittelbar nach; nach Mk aber gingen sie hinter ihm drein, sc. nach einiger Zeit, nachdem sie die Sache mit dem Vater gebührend arrangiert. Im Bericht über Simon und Andreas ertrug Mk das *εὐθέως ἀφέντες* und das *ἠκολούθησαν αὐτῷ* der Vorlage unschwer, weil hier keine Pietätspflicht gegen einen Vater in Frage kam.

In dem Bericht über Simon und Andreas ist dem Mk eigentümlich das eingeschobene *γενέσθαι*, worauf Holsten (Synopt. Evangelien S. 10) energisch hinweist: „Markus verlegt die Apostelthätigkeit und das Apostelsein in die Zukunft und weist hin auf 3, 13 und die entscheidenden Worte „*οὓς ἤθελεν αὐτός*". Sie bekommen also nur die Anwartschaft, von ihm im rechten Zeitpunkt (und der kommt 3, 13) zu Menschenfischern erwählt und als solche ausgesandt zu werden. Ein kleines aber deutliches Zeichen für die sorgfältige voraussehende Komposition des Markus!

I, 21—28. || Mt Kap. 5—7 einerseits, Kap. 8, 28—34 andrerseits. An der Stelle, an der Mt die Introduktion der Bergrede und diese selbst bietet, berichtet Mk von Jesu Predigt und Exorzismus in der Synagoge von Kapernaum. Von seinen vier ersten Nachfolgern begleitet kommt Jesus vom Seeufer herein nach Kapernaum und tritt alsbald am Sabbat lehrend in der Synagoge auf. Ueber den Inhalt der Lehre sagt uns Mk kein Wort; er gibt nur den Effekt:

---

[1]) Ueber Mt 4, 13—16 habe ich mich anderwärts erklärt. Dieser Abschnitt des kanonischen Matthäus dürfte der Vorlage des Markus gefehlt haben.

[2]) Aber woher wusste er von diesen Taglöhnern? Naïve Frage! Es gibt in den Evangelien hundert andere gewichtigere Dinge, die nach dem Kanon „Was frommt, ist wahr" kreiert sind.

sie erschraken über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat und nicht wie ihre Schriftgelehrten.

Dieser Effekt der uns unbekannten Synagogenpredigt kongruiert genau mit dem Effekt, den Mt 7, 28. 29 von der Bergpredigt berichtet. Wo ist die Priorität? Die Anhänger der Markushypothese sagen selbstverständlich, Mt habe seine Bemerkung am Schlusse der Bergpredigt aus Mk 1, 22 herübergenommen. Sie erfreuen sich einer wunderlichen Psychologie: Bei Mt haben wir die grandioseste Lehrrede der Welt und am Schlusse, so angemessen wie möglich, eine Notiz über die Wirkung des mächtigen Wortes. Bei Mk haben wir die Wirkung, ohne dass wir von der Ursache etwas zu sehen resp. zu hören bekämen. Und doch soll Mt diese Wirkung aus Mk, bei dem doch die Ursache nicht in Sicht tritt, herübergenommen haben! Diese Psychologie ist mir zu hoch. Da wo der Effekt naturgemäss aus der vorhandenen Ursache herausspringt, ist er auch an originaler Stelle. Der Schriftsteller, der sich schon bis anhin als Bearbeiter des Mt erwiesen hat, ist auch an vorliegender Stelle sekundär. Erwägen wir noch, dass wir in der Reihenfolge der evangelischen Stoffe an dem Orte stehen, wo bei Mt die Bergrede eingelegt ist, so kann füglich nur dies die Frage sein, warum der sekundäre Schriftsteller uns wohl von einer Lehrrede Jesu erzählt, aber uns im Unterschied von der Vorlage nur deren Effekt, nicht den Inhalt gibt, — und sodann, warum er an Stelle der Bergpredigt eine Synagogenpredigt setzt.

Die erste Frage gebiert zunächst die andere, ob Mk, der den Effekt der Rede nach Mt 7, 28. 29. beschreibt, den Leser die nicht explicite gegebene Rede nach der Aehnlichkeit der Bergpredigt will denken lassen. Das wird von Holtzmann bejaht. Er hat (Synopt. Evangelien 385) geradezu die Theorie aufgestellt, dass Mk sein Evangelium geschrieben, um einer schon in den Händen der Gemeinde befindlichen Schrift, dem Logienbuch, ergänzend zur Seite zu treten. Die Bekanntschaft mit den Reden müsse zur Lektüre des Mk mitgebracht werden. Holtzmann zitiert auch Hitzigs Bemerkung: „Die *λόγοι* 8, 38 werden nicht namhaft gemacht, sondern vom Verfasser, dem sie bekannt waren, für seine Leser vorausgesetzt."

Diese Theorie kann aus Mk positive Gründe für sich nicht erbringen; wohl aber hat sie einen entscheidenden Grund gegen sich:

Mk bringt einzelne Sprüche Jesu aus der Bergpredigt, wenn auch etwas verändert, an anderen Orten: er bringt Mt 5, 13 in Kap. 9, 50; 5, 15 in 4, 21; 5, 29 in 9, 47; 5, 30 in 9, 43; 5, 31 in 10, 11. 12; 6, 14. 15 in 11, 25. 26; 7, 2 in 4, 24. Wenn Mk die sog. Logien in den Händen der Gemeinde voraussetzte und darum die Bergpredigt an ihrem Ort fallen liess, so hätte er die Aphorismen derselben auch an jenen andern Oertern nicht aufgenommen.

Dass Mk dem Leser nicht zumutet, die von ihm verschwiegene *διδαχή* nach Aehnlichkeit der Bergpredigt zu denken, wird auch durch V. 27 nahegelegt. Als *διδαχὴ καινή* bezeichnen die Zuhörer Jesu Rede. Die Bergpredigt aber gibt sich durchaus als Erfüllung von Gesetz und Propheten d. h. als *διδαχὴ παλαιά*. Sie fordert wie das Gesetz Mosis eine wirkliche Tatgerechtigkeit, eine solche, die weit hinausgeht über die Gesetzeserfüllung der Schriftgelehrten und Pharisäer, sofern nicht die nackte Tat, sondern zuerst und vornehmlich die volle Hingabe des Willens an Gott verlangt wird (vgl. Holsten, Synopt. Evang. S. 12).

Aber was sollen wir denn als Inhalt der von Mk uns vorenthaltenen *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* denken? Erhalten wir vielleicht das nötige Licht aus 9, 30—32? Nach dieser Stelle zieht Jesus mit seinen Jüngern durch Galiläa und will nicht, dass es jemand wisse; er will mit

seinen Jüngern allein sein, um sie das Evangelium von Kreuz und Auferstehung des Menschensohnes zu lehren. Will nun Mk etwa der Vorstellung Raum geben, dass Jesus schon in der Synagoge zu Kapernaum diese Lehre verkündigt habe? Ganz unmöglich! Denn Mk sagt uns so präzis wie möglich 8, 31, dass Jesus erst nach dem Petrusbekenntnis die Lehre vom Leiden und der Auferstehung des Menschensohnes den Jüngern zu verkündigen angefangen habe. Was ist denn als Inhalt der verschwiegenen Rede von Kapernaum nach Mk zu denken? Das kann doch auf Grund von 1, 1 + 1, 14. 15 kaum zweifelhaft sein. In der Ueberschrift bezeichnet Markus den Inhalt seines Buches als Evangelium von Jesu Christo, dem Gottessohn. Jesus kann nach der Meinung des Mk in Kapernaum nichts anderes verkündigt haben, als dass der Sohn Gottes erschienen sei. Dass derselbe leiden, sterben und auferstehen müsse, konnte freilich erst später verkündigt werden. Aber dass die Zeit erfüllt, dass der Sohn Gottes erschienen, und dass man an diese Botschaft glauben müsse (1, 14. 15), war nach Mk von Anfang an die Lehre Jesu, war nach seiner Meinung wohl auch der Inhalt der Synagogenpredigt von Kapernaum. Dies Evangelium vom erschienenen Gottessohn, an den man, um gerettet zu werden, glauben muss, ist der verschwiegene Inhalt der markischen *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν.*

Was schwebt ihm denn als *διδαχὴ παλαιά* vor? Er hat es nicht verbis expressis gesagt; aber wer das granum salis zur Lektüre mitbringt, der merkt es an dem, was Mk mit kühner kräftiger Hand weggeworfen hat. Der Gegensatz seines Evangeliums ist das Gesetz, und Mk hat die Bergpredigt qua Gesetz eliminiert. Wer fühlt es nicht! Nach Mt hat doch Jesus die *διδαχὴ παλαιά,* das Gesetz, ja ein verschärftes und erschwertes Gesetz, als den bleibenden Heilsweg Gottes bestätigt. Mk glaubt dem gegenüber an einen neuen Heilsweg, ans Evangelium.

Ist Mk darin selbständig? Geht er eigene Wege? Ganz unwahrscheinlich. Wir haben schon in 1, 14 f. eine Fülle paulinischer Formeln bei ihm angetroffen. Nun wird's noch klarer: Markus ist Pauliner. Er kennt den paulinischen Gegensatz des Alten und des Neuen, von Gesetz und Evangelium, und im Namen des Evangeliums hat er das Gesetz und damit die Bergpredigt abgestossen.

Dass die Bergpredigt und Paulus (zumal Röm 10, 1—4) in scharfem Gegensatz stehen, fühlt jeder: In der Bergpredigt bestätigt Jesus das Gesetz als den bleibenden Heilsweg; nach Paulus ist Christus des Gesetzes Ende. Nach der Bergpredigt besteht die Klugheit des klugen Mannes darin, dass er dem Gesetz (dem verschärften Gesetz Jesu) gehorcht; nach Paulus besteht die Torheit der Juden gerade darin, dass sie den Weg der Gesetzesgerechtigkeit für gangbar halten (Röm 10, 1 – 3). Welch eine Erschütterung des Bewusstseins, als dies gewaltigste Buch der Weltgeschichte, das Matthäusevangelium, in griechischer Sprache in die von Pauli Geist und mehr noch von seinen Schlagwörtern erfüllten heidenchristlichen Gemeinden hereinkam! Es ist so verständlich wie möglich, dass sehr bald ein überaus kluger Kirchenmann sich jenes evangelischen Stoffes annahm und ihn in usum ecclesiae nach Möglichkeit paulinisch umprägte. Der kluge Kirchenmann heisst Markus.

Kann sein, dass ich mit diesen Sätzen etwas mehr gesagt, als bis jetzt stringent bewiesen ist; dann hab' ich's nur gesagt, weil ich weiss, dass die Fortsetzung unsrer Betrachtungen die volle Evidenz des Gesagten bringen wird.

Die Ansicht, dass Mk ein Logienbuch in der Gemeinde als das selbstverständliche Supplement seines Evangeliums voraussetze, und die andere, die man auch bei neutestamentlichen Exegeten antrifft, dass Mk ohne dogmatische und andre Tendenzen aus reiner Freude am

Erzählen den Stoff darbiete, sind doch wohl zu naiv. Wir fangen zu ahnen und zu begreifen an, dass Markus ganz andere schriftstellerische Absichten hat als die, Supplement eines schon in den Händen der Gemeinde liegenden Logienbuches zu sein. Er schreibt auch nicht friedlich-freundlich in reiner Erzählerfreude ein zweites Evangelium neben ein schon vorhandenes. Seine Aspirationen zielen weit höher. Er will durch seine Bearbeitung des Evangeliums ein anderes unschädlich machen und wenn möglich ersetzen. Ja, unsere Evangelisten sind wohl allzumal nicht harmlose Männer, die friedlich neben andern Bearbeitungen der Herrngeschichte auch ihr Plätzchen begehrten. Es besteht vielmehr zwischen ihren Büchern ein Kampf ums Dasein; es hat jeder durch seine Bearbeitung der Herrngeschichte die andern überbieten und sozusagen kaltstellen wollen.

Diesen löblichen Absichten hat freilich die Kirche ein Ende gemacht, indem sie vier der feindlichen Brüder nebeneinander stellte und miteinander kanonisierte.

Zu beantworten wäre noch die zweite Frage, warum Mk an Stelle der Bergpredigt Jesu eine Synagogenpredigt setzt. Vielleicht fehlen uns zur Zeit noch die Fakta, um solches zu beantworten. Prüfen wir immerhin, ob etwa folgende Antwort dem Problem gerecht werde: Das Matthäusevangelium ist weit davon entfernt, ein streng geschichtliches Buch zu sein; es gruppiert den Stoff nach idealen Gesichtspunkten. Die Bergpredigt hat keinen historischen Ort. Der Berg in Mt 5 ist der Sinai des neuen Bundes, von dem aus die nova lex als Heilsweg für alle Welt promulgiert wird. Die *ὄχλοι*, die um den Prediger gelagert sind, sind nicht bloss aus Judäa und Jerusalem, sondern auch aus heidnischen Gegenden.

Demgegenüber zeigt Mk, dass das Evangelium zunächst den Juden angeboten und von den massgebenden frommen Kreisen der Juden verworfen wird; so tut er bis 3, 6. Ist darin nicht gegenüber Mt klares historisches Bewusstsein? Und haben wir nicht daran ein Zeugnis der Ursprünglichkeit des Mk? Wenn nur nicht von 3, 7 ab, wo nun die Scharen der Heiden herzuströmen, Jesum zu hören, das historische Bewusstsein ebenso fehlte wie bei Matthäus! Das historische Bewusstsein, das doch von 3, 7 an versagt, scheint nicht kräftiger echter Art zu sein. Wie löst sich das Problem? In Erwägung, dass Pauli Geist uns schon bis anhin bei Mk entgegentrat, vermute ich, dass des Markus Darstellung gegenüber Matthäus weniger von historischem Geist als vom Kanon des Paulus „*Εὐαγγέλιον δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ δὲ πρῶτον καὶ Ἕλληνι*“ geleitet ist. Davon geführt lässt Mk das Heil erst den Juden als den Erstberufenen anbieten. Darum hat die Promulgation des Heils vom Berg an alle Völker bei Markus am Anfang keinen Platz, sondern muss einer Lehrrede in enger Judenschule Platz machen.

Ist unsere Beobachtung richtig, so wird nun hinterdrein auch klar, warum Mk in der Parallele zu Mt 3, 5 die Umgegend des Jordan fallen liess. Diese Umgegend ist überwiegend heidnisches Gebiet. Mk nimmt an, dass die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* durch Johannis Mund sich an Juden und nicht schon an Heiden wandte.

Wir wenden uns zum Exorzismus in der Synagoge von Kapernaum: „Und alsbald war in ihrer Synagoge ein Mensch mit einem unreinen Geist u. s. w.“ Warum hebt Mk so nachdrücklich hervor, dass der Besessene alsbald auftrat? Ich denke, um uns im Zusammenhang mit V. 21 zu sagen, dass der Exorzismus ein Sabbatwerk Jesu war. Der Gottessohn, der eine neue Lehre predigt (V. 27), stellt sich gleich beim ersten Auftreten in der Synagoge als ein Herr über den Sabbat und damit implicite als ein Herr über die ganze *διδαχὴ παλαιά*, das

Gesetz, dar. Mk braucht hier wie in der Regel ganz kleine Mittel zur Erreichung ansehnlicher Zwecke. Hier muss ein unansehnliches εὐθύς den ansehnlichen Zweck erreichen helfen.

„Es war da ein Mensch unter der Gewalt eines unreinen Geistes." Mk schreibt etwas, was seinen hellenischen Lesern ganz geläufig war. Die Hellenen sahen gleich den Juden aller Enden Geister spuken; das Christentum hatte sie davon nicht frei gemacht, um so weniger, da der grosse Heidenapostel die Welt um und um von spukenden Geistern erfüllt dachte, ja auch die Götter der Heiden zu diesen Dämonen oder unreinen Geistern versetzt hatte (vid. I Kor 10, 20).

„Was willst du von uns, Jesus Nazarenus", sagt aus dem Menschen der Dämon. „Du bist gekommen, uns zu verderben", nämlich durch Verbannung in die Hölle als an den Ort der Qual. Die Dämonen lassen sich im neuen Testament auch die schlechteste überirdische Behausung, selbst Schweine, gefallen, wenn sie nur nicht hinunter müssen an den Ort der Schrecken. „Wir wissen, wer du bist, der Heilige Gottes" d. h. der Messias. Nunmehr beschwört Jesus den christologisch so wohl unterrichteten Dämon. Derselbe muss dem Mächtigeren gehorchen; nach einem letzten Wutausbruch fährt er mit grossem Gebrüll aus.

Die staunenden Zuschauer sprechen: Was ist das? Eine an Macht neue Lehre, und zum andern gebietet er auch den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm. Die neue Lehre eines, der Vollmacht hat, hatten sie zuvor (V. 22) erfahren; nunmehr erfahren sie, dass der nämliche auch ein Herr ist über die Geister.[1])

Der Zweck der an Stelle der Bergpredigt stehenden Perikope des Markus ist klar. Er sagt den Christen in der Heidenwelt: Jesus brachte eine der Weisheit der Weisesten überlegene neue Lehre (ein Evangelium statt dem Gesetz). Und zweitens: er hatte Macht über die Dämonen. Ein neuer Heilsweg und eine den verderblichen Mächten überlegene Kraft inaugurieren das Auftreten Jesu nach Markus. Ist damit die Bergrede nicht reichlich ersetzt?

Der Exorzismus 1, 23—28 ist wie zuvor 1, 21 f. nun auch synoptisch zu wägen:

Nach Holtzmann (Einl. 2. Aufl. S. 368) ist gerade die vorliegende Erzählung eine Stütze der Ursprünglichkeit des Markus. Nur in Markus haben wir noch den geschichtlichen Verlauf in naturgemässer Aufeinanderfolge seiner Knotenpunkte. „Nur hier ist noch der stetige Fortschritt wahrnehmbar, welcher zur endlichen Entfaltung der messianischen Fahne geführt hat. Keineswegs nämlich ist hier der Täufer Johannes oder sind die Jünger die ersten, welche in Jesus den Sohn Gottes d. h. den Messias erkennen. Vielmehr kommt dieser Vorrang nach 1, 24. 34. 5, 7. den Dämonischen zu kraft ihres instinktiven Ahnungsvermögens." Eine merkwürdige Ansicht über naturgemässe Entwicklung! Ich kenne kaum etwas so Beklemmendes in der neutestamentlichen Wissenschaft als die Proklamation der Ursprünglichkeit und Naturgemässheit dieser Teufelaustreibung. Und wenn hier der Instinkt des Richtigen bei den Exegeten versagte, ist dann wohl wahrscheinlich, dass sie in andern Dingen sehr feinfühlig sind?

Ueberlegen wir die Sache: Mk bietet hier und anderwärts (1, 34; 3, 11; 5, 7) einen Zug, den Mt nur 8, 29 aufweist, dass die Besessenen (die Geistesgestörten) vor andern Jesum als Sohn Gottes erkennen, oder eigentlich nicht die Besessenen, sondern die inkubierenden Dämonen. Sieht und fühlt Holtzmann recht, so haben wir in dieser Synagogenszene und allem Verwandten echteste Elemente historischer Ueberlieferung, und auch im Mt haben dann nicht Reden und Gleichnisse, sondern die Gerasenergeschichte den höchsten Kredit der Historizität.

---

[1]) Anders konstruiert und interpretiert Lukas 4, 36.

Weiter: Die sonst gut scheinende Tradition, dass der grösste religiöse Genius der Zeit, der Grösste der vom Weib Gebornen, in Jesu zuerst den Messias ahnte (Mt 11), und dass unter den Jüngern Simon als der aufgeweckteste und empfänglichste ihn zuerst als Sohn Gottes erkannte, muss dann zurücktreten vor der „historischen Tatsache", dass die Geisteskranken als die ersten Jesu Messianität erkennen und proklamieren. Noch mehr: Jesus selbst muss schweigen. Er weiss genau, dass er keiner der herrschenden Messiaserwartungen entspricht. Drum urteilt er Mt 16, 17, dass nur der Vater im Himmel seine Messianität einem Menschenherzen offenbaren konnte. Das müsste nun alles weichen vor der „höhern historischen Tatsache", dass die Wahnsinnigen ihn zuerst als Sohn Gottes erkennen und offenbaren.

Zur Synopse folgendes: Mk 1, 23—28 entbehrt bei Huck wie in andern Synopsen der Matthäusparallele; aber das ist ein irreführender Schein. Dieser Synagogenexorzismus ist freilich dem Mk eigentümlich und ohne Parallele bei Mt; aber die Szene ist durchaus aus andrem Markusstoff, der bei Mt seine Parallele hat oder direkt aus Matthäusstoff gebildet (vid. Mk 5, 1–20 resp. Mt 8, 28—34): Den *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* haben wir ebenso in 5, 1, das laute Schreien des Dämons 5, 7 (vgl. Mt 8, 29); das *τί ἡμῖν καὶ σοί* kehrt im Sing. Mk 5, 7 wieder und genau kongruent im Plural Mt 8, 29. (Von den Teufeln des neuen Testaments begeht einer ein Plagiat am andern; es sind recht einsilbige, aller Originalität ermangelnde, dumme Teufel.) Das *ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς* liegt wenn nicht formell doch materiell vor 5, 7 *„ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.* Die Beschwörungsformel ist hier und Mk 5, 8 ganz ähnlich (vgl. 4, 39; 7, 34; 9, 25); das Reissen und Ausfahren des Dämons unter Gebrüll ebenso 9, 26.

Nun ist, wie ich an seinem Ort nachweisen werde, Mk 5, 1–20 eine Bearbeitung der Matthäusgerasenergeschichte. Das erlaube ich mir hier zu antezipieren. Mk 1, 23—28 aber, das so auffallend mit 5, 1—20 übereinstimmt, ist eine Doublette, eine zweite Bearbeitung jener Matthäusgeschichte, gebildet zu dem Zweck, Jesum als Herrn über die Dämonen vor den Juden debutieren zu lassen, wie er hernach in Kap. 5 im Gebiet der Dekapolis vor den Heiden debutiert. Zu dem Ende hat Mk den Doppelexorzismus in Mt 8 in zwei Akte gespalten und hat den ersten derselben in die Judenschule zu Kapernaum versetzt, während er den andern in der heidnischen Dekapolis lässt. So erweist sich der Jesus des Markus vor den Juden zuerst, vor den Heiden sodann als Herr über die Dämonen. Kraftvoll bringt es Mk dem Leser zum Bewusstsein: „Christus ist gewaltiger als alle Götter". Und dabei folgt er dem schon früher aufgezeigten paulinischen Kanon, dass den Juden zuerst, den Heiden sodann die Offenbarung seiner Macht entgegentrete.

Dass ich recht habe, dass die Materie des Synagogenexorzismus aus dem Gerasenerexorzismus abgespalten ist, ergibt sich nicht bloss aus der Uebereinstimmung von Mk 1, 23—28 mit allem wesentlichen in Mk 5, 1—20, es ergibt sich überdies aus einer Kleinigkeit des Markustextes. Der Dämon sagt 1, 24 *τί ἡμῖν καὶ σοί;* Was soll der Plural, da doch nur ein Dämon spricht? Derselbe spricht wohl wie andre grosse Herren im pluralis majestaticus? Nach Bengel spricht er im Namen der Dämonenwelt. „Communem inter se causam habent daemonia" sagt er im Gnomon. Kann schon sein, dass die Teufel mehr Gemeinschafts- oder Korpsgeist haben, als in der Regel die Menschen. Aber hier hat Bengel doch sein schönes Latein und seinen Tiefsinn verschwendet. Der Pluralis erklärt sich so einfach wie möglich aus der Markusvorlage Mt 8, 29; hier aber ist der Pluralis darin begründet, dass zwei Besessene da sind, also zwei Dämonen reden. Mk hat unachtsam den Pluralis aus Mt 8, 29, wo er in der Ordnung ist,

herübergenommen, obschon in 1, 24 nur ein Dämon redet. Diese Erklärung ist weniger tiefsinnig. Aber ich meine, man müsse das, was an der Oberfläche liegt, nicht in der Tiefe suchen.

I, 29—31. || Mt 8, 14. 15. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Dass Mk der sekundäre Schriftsteller, ergibt sich hier mit voller Sicherheit aus dem unschönen Satz *ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.* Der Plural *ἦλθον* hat doch wohl Simon und Andreas im Subjekt mitgedacht, und so entsteht der inkonzinne Gedanke „Simon und Andreas kommen ins Haus des Simon und Andreas". So schreibt niemand, der ohne Vorlage schreibt; dergleichen ist nur möglich durch ein Parallelogramm der Kräfte, wenn ein Schriftsteller einerseits von einer Vorlage abhängig ist, andrerseits aber noch eigenen Intentionen dienen will. Mk steht hier wie überall unter dem Zwang des Matthäustextes, will aber nun noch den neuen Gedanken hinzubringen, dass das nachfolgende Ereignis unter den Augen der vier Jünger stattgefunden habe, dass also die vier Männer (und nicht etwa bloss ein Weib, die Geheilte) Zeugen dafür seien. Durch die beiden den Markus bestimmenden Kräfte entsteht der ungeschickte Satz.

Die Aenderung, die Mk an dieser Heilungsgeschichte vornimmt, dass er sie auf Veranlassung der Jünger *(καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς)* und unter ihren Augen geschehen lässt, ist übrigens nicht die wichtigste, die er vorgenommen hat. Durch ein kleines Mittel, die Einfügung des *εὐθύς* in V. 29 erzielt er eine bedeutende Veränderung. Er macht dadurch die Heilung von Petri Schwiegermutter zu einer Sabbatheilung. Denn unmittelbar aus der Synagoge, so versichert Mk, ging er in Petri Haus, und abermals unmittelbar, nicht erst nach Verlauf des Sabbats, sagten sie ihm von der Kranken (V. 30). Damit erweist sich der Herr über die Geister als Herr über den Sabbat (vgl. 2, 28) und das Gesetz überhaupt. Aber hatte Mk nötig, das hier nochmals zu sagen? Als Herr über den Sabbat zeigte sich Jesus ja schon 1, 25. Doch nicht so ganz; denn dort wirkt Jesus durch das Wort; **er arbeitet nicht.** In V. 31 dagegen arbeitet er und aboliert damit den Sabbat. Man beachte wohl die Aenderung von V. 31 gegenüber der Matthäusvorlage. In Mt 8, 15 haben wir eine sehr naturgemässe Reihenfolge im Verlauf der Heilung: Der Arzt berührt die Hand der Kranken, das Fieber fährt aus, und jetzt richtet sich die Genesene auf. Weit unnatürlicher Markus: Der Arzt ergreift die Kranke bei der Hand und richtet die noch nicht Genesene auf, und jetzt verlässt sie das Fieber. Auch Mk müsste doch fühlen, dass Heilung das erste, Aufstehen das zweite sein müsste. Warum denn die unnatürliche Reihenfolge? Das ist wohl bloss Markusungeschick? O nein! Markus ist vielmehr geleitet von einer klaren Absicht, der nämlichen, die ihn das *εὐθύς* in V. 29 hat einfügen lassen; Mk sagt uns: Christus hat am Sabbat die Kranke ergriffen und auf die Füsse gestellt, d. h. er hat gearbeitet und sich damit als Herrn über den Sabbat dargestellt.

Damit bekommt nun auch das „*διηκόνει αὐτοῖς*" bei Mk ein ganz anderes Gewicht. Die durch Christum geheilte Jüdin glaubt an den, der, sie heilend, den Sabbat abolierte, und wartet nicht nur Jesu sondern ihm und den vier Jüngern auf, d. h. sie arbeitet am Sabbat.

So hat Markus auch in diesem Abschnitt mit kleinen Mitteln Bedeutendes erreicht.

I, 32—34. || Mt 8, 16, 17. Krankenheilungen am Abend. Mk sagt in doppelter Zeitbestimmung: „als es Abend geworden, da die Sonne untergegangen war". Davon hat Mt nur die erste Hälfte, Lk die zweite in der Form *δύνοντος τοῦ ἡλίου.* Die zweite Zeitbestimmung ist bei Mk ganz motiviert; denn *ὀψίας γενομένης* kann den Spätnachmittag vor Tagesschluss bezeichnen; da es nun nach dem Vorausgehenden ein Sabbat ist, so muss die Sonne untergegangen

und damit nach jüdischer Rechnung der erste Wochentag angebrochen sein, wenn die ans Sabbatgebot gebundenen Juden ihre Kranken hertragen sollen; drum schreibt Mk zweckgemäss *ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος*.

Wo ist das Primäre? Holtzmann sagt: „Mt, der keinen Sabbat zu berücksichtigen hat, begnügt sich mit der allgemeinen Zeitbestimmung". Allerdings, sage ich; aber Mt hat nicht weggelassen, sondern Mk hat als der sekundäre zugesetzt. Mein Beweis: Wenn Mk unter Voraussetzung des Sabbats als primärer Schriftsteller schrieb, so konnte er nicht eine Zeitbestimmung *(ὀψίας δὲ γενομένης)* verwenden, die durch eine zweite *(ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος)* alsbald entbehrlich wurde. Dagegen erklärt sich die Sache völlig, wenn ihm die Vorlage, an die er sich im allgemeinen treulich bindet, das *ὀψίας δὲ γενομένης* bot, und seine Sondersituation, dass es Sabbat ist, zu einer genauern Bestimmung nötigt. Kurz: Der Text des Mk kommt aus dem schon genannten Parallelogramm der Kräfte, der Vorlage einerseits, der besondern Absicht andrerseits. (Der gewandte Lukas hat hernach die Entbehrlichkeit der ersten Zeitbestimmung gefühlt und sie darum weggelassen.) Jetzt dürfen wir auch einen Rückschluss machen: Beweist die doppelte Zeitbestimmung in V. 32, dass das Sabbatmotiv etwas bei Mk Hinzugekommenes ist, so ist auch die Verlegung der vorausgehenden Heilung auf den Sabbat sekundär von Mk so angesetzt. So dürften wir schliessen, wenn das für uns noch eines Beweises bedürfte.

Ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, sie trugen zu ihm all die Leidenden, die nicht gehen konnten; gerade darum musste für Juden der Sabbat erst vorüber sein. Mt, den der Sabbatgedanke nicht beschäftigt, hat das neutrale *προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς*· man brachte sie zu ihm; von einem Tragen ist nicht die Rede. Mk erwähnt im Unterschied von Mt zwei Gruppen von Kranken, die Leidenden überhaupt und sodann die Dämonischen. Diese Zweiheit blickt auf die vorausgehende Doppelheilung zurück: Die Heilung der kranken Schwieger Petri einerseits, des Dämonischen in der Synagoge andrerseits begründet den Glauben der Städter, dass der Gewaltige die einen und die andern heilen könne.

„Und es war die ganze Stadt versammelt an der Tür" nämlich des Petrushauses, in welchem Jesus nach Mk als Gast weilt. Der über die Matthäusvorlage hinausgehende Satz des Markus dient dem Zweck zu sagen, welch' mächtige Wirkung Jesu beide Heilandstaten erzeugten: Hoffend und glaubend drängt sich die ganze Stadt mit allen Kranken herzu.

V. 34: „Und er heilte viele an verschiedenen Krankheiten Leidende und trieb viele Dämonen aus". Mt dagegen sagt, dass er die Geister austrieb und alle Kranken heilte. Muss ich nun nicht nach dem Kanon, dass der stärker Auftragende immer der sekundäre ist, zugeben, dass hier Mt der sekundäre ist? Gemach! Wir müssen das Ganze lesen! Mt sagt, dass man **viele** zu ihm brachte, und nun, dass er die vielen alle heilte. Mk dagegen sagt, den Mund weit voller nehmend, dass man **alle** Kranken und Dämonischen zu ihm brachte und nunmehr, dass er von allen viele heilte. Diese vielen von allen können immer noch wesentlich mehr sein als alle der vielen des Mt.

Aber warum lässt denn nicht Mk, der bei ihm V. 32 und 33 obwaltenden Tendenz gehorsam, in majorem Christi gloriam die sämtlichen geheilt werden? Vielleicht tut es Mk, um hier schon wie anderwärts (vid. besonders 6, 5) geltend zu machen, dass die Hilfe dessen, der alles vermag, doch am Glauben resp. Unglauben der Menschen eine Grenze hat. Aber die Kapernaiten glaubten ja allzumal; sonst hätten sie ja doch die Kranken nicht hergetragen. Der Einwand ist unzulänglich: Der Vater in 9, 14—29 hat auch, von einem gewissen Glauben ge-

trieben, seinen dämonischen Sohn hergebracht und muss doch V. 24 bitten „Hilf meinem Unglauben!“ So kann Mk auch 8, 32f. voraussetzen, dass viele der Kapernaiten, auch wenn sie die Kranken hertrugen, zwischen Glauben und Unglauben geteilte Herzen hatten.

Näher liegt mir nun freilich, dass der Grund an unserem Ort in dieser Tiefe nicht darf gesucht werden. Näher liegt, dass Mk die Partition hat eintreten lassen im Blick auf das Nächstfolgende und zumal V. 37: Es muss doch motiviert sein, dass die Kapernaiten den Entwichenen so energisch suchen; sie begehren und erwarten Hilfe auch noch für den Rest ihrer Kranken.

Ein markisches Sondereigentum ist 34b „und er liess die Dämonen nicht sprechen, denn sie kannten ihn“; vgl. V. 25, wo er den Dämon, der ihn kennt, auch stumm macht. Die Dämonen kennen nach Mk den Gottessohn aus früherer Begegnung in der transcendenten Welt (vgl. 3, 11). Jesus will aber jetzt nicht als Gottessohn proklamiert werden, am wenigsten von den Dämonen (vgl. 3, 12).

Nach Mk ist Jesus vom Anfang seines Auftretens an beständig der Gefahr ausgesetzt, als Messias resp. Gottessohn proklamiert zu werden; und er entzieht sich mit Mühe der Gefahr. Demgegenüber sieht es wie wirkliche Geschichte aus, dass der Gedanke, dieser Galiläer, der von den traditionellen Messiasprädikaten sozusagen keines hatte, sei dennoch der *ἐρχόμενος*, nur schwer entstand. Man beachte das Frohlocken Jesu in Mt 16, 17, als ihn, trotzdem er den Erwartungen in keiner Weise entsprach, ein aufgeweckter Jünger dennoch als Messias erkennt. Der Mann, der in Mt 16, 17 redet, sieht nicht aus wie einer, der von Anfang an in Gefahr stand, als Messias ausgerufen zu werden; der himmlische Vater allein war im stande, solches wider alle Hemmungen dem Petrus zu offenbaren. Das scheint mir historisches Bewusstsein, während wir bei Mk weit davon entfernt sind.

I, 35—39. ‖ Mt 4, 23. Flucht Jesu aus Kapernaum und Missionstätigkeit in Galiläa. Der Bericht des Mk entbehrt bei Mt der Parallele nicht, wie es nach der Synopse von Huck u. a. scheinen könnte. V. 39 enthält die Hauptsache, Jesu Tätigkeit in Galiläa, und dazu bietet Mt 4, 23 die volle Parallele. Die Verse 35—38 aber sind nur Introduktion zu V. 39, und diese freilich schreibt Mk ohne Vorlage, einer eigenen Intention zu genügen, wie er 29b und 33 geschrieben hat.

Jesus entweicht in aller Frühe vor Tagesgrauen aus dem Petrushause, weil er nur so den Bewohnern Kapernaums, die in der Nacht vor seiner Herberge versammelt waren, entgehen konnte. Der Gastgeber und seine Genossen (Andreas, Johannes, Jakobus vid. V. 29) verfolgen ihn; denn die Bewohner von Kapernaum haben sich wieder versammelt, um noch weiter seine Heilandskraft in Anspruch zu nehmen, weil nach V. 34 nicht alle geheilt sind.

Darauf Jesus: Wir kehren nicht um. Lasst uns anderwärts gehen in die benachbarten Flecken, damit ich auch dort predige! Zu dem Zwecke bin ich ausgezogen (aus der Herberge in Kapernaum). Er entzieht sich also den Bewohnern von Kapernaum, weil er allen gehört. Nach dieser ihm eigentümlichen Introduktion berichtet nun Mk von Jesu Tätigkeit in Galiläa im wesentlichen getreu nach Mt 4, 23. Eigentümlich ist dem Mk, dass er den absoluten Begriff *κηρύσσειν* braucht, während Mt den Gegenstand des *κήρυγμα* als *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* bestimmt. Wir haben bei Mk ein Pendant zu 1, 21 und so manchen andern Stellen, wo er von einem *διδάσκειν* Jesu redet, ohne uns den Inhalt zu nennen. So wird das Markusevangelium, welches die bei Mt vorliegende Predigt Jesu eliminiert hat, voll geheimnisvoller Andeutungen über jene Predigt. Was soll wohl der Leser, nachdem das Evangelium vom Reich und das Gesetz Jesu

beseitigt sind, als Inhalt der Verkündigung denken? Ich meine, der Leser soll nach der Absicht des Mk Raum bekommen zu dem Gedanken, Jesus habe irgendwie das *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ* vid. 1, 1), das Evangelium von dem in seiner Person erschienenen Heil verkündigt.[1]) Wenn Harnack den Satz wagte „Der Sohn gehört nicht ins Evangelium, nur der Vater", so hat er allerdings nicht bloss Pastoren und Professoren gegen sich sondern schon den Mk, bei dem schon Jesus Christus, der Sohn Gottes, sozusagen der einzige Gegenstand des Evangeliums ist.

Die Tätigkeit Jesu zieht von Kapernaum aus weitere Kreise. Wie er in Kapernaum gelehrt und geheilt, so tut er in allen einzelnen Flecken des galiläischen Landes. Ueberall hört man sein mächtiges Wort, erfährt man seine Macht über die bösen Geister.

Verfolgen wir unsere synoptische Aufgabe weiter: Mk ist gegenüber Mt um die Introduktion reicher, er ist um die Fortsetzung Mt 4, 24. 25. ärmer. Doch hat Mk diese zwei Verse nicht kassiert; er bringt sie nur an andrer Stelle 3, 8 ff. Mk hat also, wenn ich recht sehe, den Matthäusbericht von Jesu umfassender Evangelisations- und Heiltätigkeit an zwei Oerter seines Evangeliums verteilt. Welches Motiv hat er dabei? Ihn leitet doch wohl der schon in 1, 21 ff. aufgedeckte paulinische Kanon „Das Evangelium kommt zu den Juden zuerst, zu den Heiden sodann". In Kapernaum und Galiläa zuerst weilt Jesus; von 3, 7 ab dehnt sich seine Heilandstätigkeit auch auf Heiden aus. Das Matthäusevangelium lässt (ungeschichtlich) Jesu Predigt und Hilfe von Anfang Juden und Heiden zu teil werden: Die Bergpredigt ist eine Promulgation des Heilswortes an alle Völker. Der Heilung des aussätzigen Juden folgt die Heilung des Sohnes des heidnischen Hauptmanns auf dem Fusse. Wenn Mk den Abschnitt Mt 4, 23—25 auf zwei Szenen 1, 39 und 3, 7 ff. verteilt, so leitet ihn das nämliche Motiv, das ihn veranlasst hat, die Gerasenerdoppelheilung zu spalten resp. den einen Besessenen in der Judensynagoge, den andern im Heidenland heilen zu lassen.

Es ist schliesslich noch die Frage zu diskutieren, ob Mk für seine Einleitung V. 35—38 eine über Mt hinausgehende Quelle gehabt habe. Offenbart sich nicht vielleicht hier wie V. 33 und V. 29 das, was Mk nach Papias (resp. nach dem Presbyter Johannes) als Petrusdolmetsch von diesem gehört hat? Petrus konnte es ja doch wohl wissen, und wenn er es wusste, bezeugen, dass er nebst Andreas und den Zebedaiden der Heilung der Schwiegermutter beigewohnt, und dass er am andern Morgen mit den Genossen den entflohenen Jesus verfolgt habe. Dennoch würde ich mich auf das Papiaszeugnis nicht berufen; denn es kongruiert mit dem vorliegenden Tatbestand gerade in der Hauptsache nicht. Papias (resp. sein Presbyter) sagt nämlich nicht, dass Mk sein an Hand der Matthäusschrift verfasstes Evangelium mit Hilfe der Petrusvorträge ergänzt resp. interpoliert habe; er sagt, dass er aus der Erinnerung die Petrusvorträge aufgeschrieben habe, und dass das Markusevangelium eben diese Aufzeichnungen enthalte. Nun aber ist uns durch die Lektüre evident geworden und wird uns bei der Fortsetzung evident bleiben, dass Mk eine schriftliche Vorlage hat, und dass diese mit dem Matthäustext identisch ist. Die Beifügungen des Mk aber stellen sich nicht dar wie Notizen aus einer zweiten Quelle, dem Munde des Petrus; sie haben kein historisches Bouquet, sondern von Satz zu Satz ein Tendenzbouquet. Wir haben die Umstellung des *εὐθύς* in V. 20, das *μετὰ τῶν μισθωτῶν* ebenda, das *εὐθύς* in V. 29 und 30, die Anwesenheit der vier Jünger in V. 29, die Aufrichtung

[1]) Der 4. Evangelist gewann hernach den Mut, solches nicht mehr bloss anzudeuten, sondern jenes Evangelium von Jesu Christo wohlformuliert als Selbstzeugnis in Jesu Mund zu legen, und Mk ist schon ein mächtiger Schritt von Mt nach Johannes hin.

der Kranken vor der Heilung V. 31, die Notiz V. 33 aus Absichten vollkommen begriffen; genau so erklärt sich auch V. 35—38 aus Absichten, nicht aus besserer historischer Kenntnis. Die Tendenz, Jesum über Kapernaum hinweg als Heiland von ganz Galiläa einzuführen, erklärt die Einleitung V. 35—38 vollkommen. Holsten liest vielleicht etwas zu viel heraus, wenn er zu V. 35 -39 schreibt, dass Mk Jesum als den Typus Pauli darstelle und Paulus durch den Schild Jesu decke. So lasse er hier den Messias der Völkerwelt unaufhaltsam vorwärtsdringen, ohne von dem Apostel der Beschneidung und seinen Genossen (Gal 2, 8. 9.) sich hemmen zu lassen. Die Bemerkung ist ja fein wie das meiste, was Holsten in der Evangelienfrage schreibt. Aber vielleicht hat er gelegentlich im berechtigten Vollgefühl, auf dem rechten Weg zu sein, doch zu sehr das Gras wachsen hören.[1])

I, 40—45. ‖ Mt 8, 1—4. Heilung eines Aussätzigen. „Und es kommt zu ihm ein Aussätziger." Mk nennt den Ort nicht; nach V. 43 findet die Szene in einem Hause statt. Wir werden nach der Intention des Markus an eine der Synagogen Galiläas zu denken haben. „Er ging ihn an und bat ihn kniefällig also: wenn du willst, kannst du mich reinigen." Im Unterschied von Mt wird das Glaubenswort des Kranken bei Mk nicht mit *κύριε* eingeleitet. Warum? Etwa darum, weil Mk Jesu die Bezeichnung *κύριος* nicht geben mag? O nein. Vielmehr darum, wie B. Weiss gewiss richtig sieht, weil Mk das *κύριε* bereits im spätern Sinn der Anrufung des göttlichen Herrn nimmt, die für den Bittenden noch zu viel wäre. — Den schlichten Satz des Mt *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ* zeigt Mk mit *σπλαγχνισθείς* erweitert; gewiss ein Anzeichen des sekundären Schriftstellers; wer auf eigene Hand (ohne Vorlage) schreibt, wird nicht zwei participia aoristi, die doch nicht koordiniert sind, also nebeneinander stellen. Aber wenn ein Schriftsteller den Matthäustext vor sich hatte und dazu nun noch Jesu Motiv, das Erbarmen, ins Licht stellen wollte, konnte ihm die nicht eben schöne Diktion „passieren". Mk pflegt auch sonst über Mt hinausgehend die Affekte Jesu ins Licht zu stellen (Mk 1, 43; 3, 5; 10, 14; 10, 21).

„Ich will, werde rein!" sagt Jesus. „Und alsbald wich der Aussatz von ihm" u. s. w. Die Beschreibung ähnelt bei Mk einem Exorzismus, dem die Lepra weicht; die Handlung ist ja wohl in engem Zusammenhang mit V. 39 „*τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων*" zu lesen. „Und er fuhr ihn an und trieb ihn alsbald hinaus." Verkehrt scheint mir hier die Frage, wodurch Jesu Zornaffekt erregt worden sei. Wir dürfen nur fragen, was Mk mit der affektvollen Aeusserung Jesu, die der Vorlage nicht angehört, will. Es werden dafür alle denkbaren und undenkbaren Gründe genannt (vid. die Aufzählung in Meyer-Weiss, 9. Aufl., S. 29). Meines Erachtens muss das *ἐμβριμησάμενος* mit *ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς* zusammengelesen werden; Jesus schärft dem Geheilten

---

[1]) An diesem Ort möchte ich mein Verhältnis zu Holsten fixieren: Ich bin in der Hauptsache ohne Holsten zu wesentlich gleichen Resultaten gekommen wie er. Dabei fühle ich mich einem Anhänger der Markushypothese zu ganz besonderem Danke verpflichtet. Weil Holstens beide Schriften über die Evangelienfrage auf der Basler Bibliothek fehlen, bat ich ihn vor Jahren um dieselben. Da versicherte er mir. „Das ist reine Makulatur; brauchst du nicht zu lesen". So arbeitete ich mich denn ohnedem in das synoptische Problem hinein, am meisten gefördert durch Klostermann. Wider Klostermann aber und andere wurde mir völlig evident des Markus Paulinismus. Im Frühjahr 1902 bat ich mir von jenem Anhänger der Markustheorie nochmals die Schriften Holstens aus. Es war zwar immer noch Makulatur, aber sie wurden doch freundlich aus der Bibliothek herausgesucht. Und die Lektüre überzeugte mich, dass diese Makulatur auch auf ihren schwächsten Seiten Besseres enthält als die der Markusmänner auf ihren besten. Und nun habe ich die Freude, vieles selber bemerkt zu haben, was Holsten vorlängst sah. Er hat mir noch für einiges die Augen aufgetan. Aber weil ich zuvor selber gesucht, bin ich nun nicht in Gefahr, ein Knecht des starken trefflichen Mannes zu werden. Ich kann mit eigenen Augen sehen und der Hoffnung leben, dass das, was Holsten nicht erreicht, auf verbessertem Wege doch erreichbar sei — die Ueberwindung der Markushypothese in all ihren Formen.

mit erhobenem Finger und drohender Rede ein: „Hüte dich wohl, irgend jemand ein Wörtlein von der Heilung zu sagen! Ich will nicht als Wundertäter bekannt gemacht sein!“ Das *ὅρα μηδενὶ εἴπῃς* hat nun freilich in der Vorlage bei Mt einen ganz andern Sinn als bei Mk. Bei Mt heisst es: Hüte dich, dich als rein zu proklamieren! Geh' vielmehr den Weg des Gesetzes, d. h. zeige dich dem Priester und bring das vorgeschriebene Opfer, ihnen zum Zeugnis, dass du rein bist. Nicht auf Worten, sondern auf der vom Gesetz gebotenen Tat stehe das Zeugnis! Mk hat dem *ὅρα μηδενὶ εἴπῃς* den so völlig andern Sinn gegeben, dass der Geheilte Jesu Heilandstat nicht bekannt machen soll, und nur dieser andere Befehl machte die Neuerung des Markus, das barsche Anfahren und Hinauswerfen, möglich. Eine weitere Folge ist nunmehr, dass das positive Gebot *ἀλλὰ ὕπαγε κτλ.* bei Mk keinen ordentlichen Gegensatz bildet. Des Matthäus klare Antithese „Mach nicht Worte, sondern handle nach dem Gesetz!“ muss selbstverständlich, wenn das erste Glied einen völlig andern Sinn erhalten hat, bei Mk gequetscht erscheinen. — Das *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου* verrät den verdeutlichenden sekundären Schriftsteller; er kommt dem Verständnis der christlichen Leser in der Heidenwelt hier wie so oft zu Hilfe.

Nach V. 45 geht der Geheilte trotz dem strengen Verbot hin und breitet die Kunde von Jesu wunderbarer Hilfe aus, so dass Jesus, der schon aus dem gleichen Grunde aus Kapernaum gewichen, nun auch keine andre Stadt mehr betreten durfte, sondern sich draussen an einsamen Orten aufhalten musste. Und sie kommen zu ihm von überall her, wie Simon und seine Genossen (V. 36) zu dem in der Einöde Verborgenen kommen. Wunderbar! Selbst an den einsamen Orten ist er wie in einem Glaskasten. Das ist wohl auch einer der unerfindbaren, echt historischen Züge, von denen uns die Markusmänner so viel zu sagen wissen?!

Zur Synopse noch folgendes: Das ist eins von den Stücken, die den Anhängern der Markustheorie Anlass geben, dem Mt tüchtig den Text zu lesen (vid. Hltzm. Handkommentar, 2. Aufl. S. 8, Einl. ins N. T. 2. Aufl. S. 368). Die Abhängigkeit des ersten Evangelisten von Mk zeige sich besonders auf einigen Punkten, wo er aus der Rolle falle. Dies sei u. a. Kap. 8, 4 der Fall, sofern hier das Mk 1, 44 begegnende Verbot nur zufällig stehen geblieben sei. „Denn bei der eigentümlichen Szenerie, welche der Geschichte 8, 1 gegeben wurde, wo die Volksmassen, welche die Bergpredigt angehört haben, noch gegenwärtig sind, ist ein solches Verbot durchaus zwecklos geworden. Nach Mk 1, 43 dagegen hatte Jesus den Aussätzigen zu sich ins Haus genommen und sprach unter vier Augen mit ihm.“ Wie steht's? Von der Markustheorie geblendet, kann Holtzmann den doch sehr deutlichen Matthäustext nicht mehr lesen. Der wirkliche Mt fällt durchaus nicht aus der Rolle: In 8, 4 sagt Jesus dem Geheilten „Sag niemand, dass du geheilt bist; proklamier' die Heilung nicht mit Worten, sondern zeige deine geheilte Person dem Priester, wie das Gesetz befiehlt, und bring das vorgeschriebene Opfer. Das *μαρτύριον* stehe also nicht auf Worten, sondern auf der vom Gesetz angeordneten Inspektion und Tat. Das *ὅρα μηδενὶ εἴπῃς* hat also nicht den Sinn, dass der Geheilte ihn nicht als Wunderarzt bekannt machen soll. Somit fällt Mt nicht aus der Rolle. Die anwesenden Volksmassen hindern nicht im geringsten den Befehl an den Geheilten, dass er nicht mit eigenmächtigen Worten sondern nach der Ordnung des Levitikus die Heilung bekannt machen soll.[1])

[1]) Ebensowenig fällt Mt in 12, 15. 16 aus der Rolle. Dort stösst sich Holtzmann daran, dass Jesus viele heilt und dann befiehlt, dass sie seine messianische Würde nicht unters Volk bringen sollen. Die Sache ist wieder anders: Jesus heilt nach 12, 15 viele und verbietet nach 12, 16 diesen Geheilten, seinen gegenwärtigen Aufenthalt bekannt zu machen, weil er jetzt in der Stille bleiben will. Das aber verträgt sich mit V. 15 vollkommen.

Der Matthäustext ist also durchaus glatt, ohne jede innere Spannung. Das kann man von Mk nicht eben sagen: Ein Aussätziger, der in ein Haus (und zwar denkt Mk an die Synagoge) kommt, ist doch nicht ganz unanstössig. Und die durch Transmutation des Sinns von ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς unklar gewordene Antithese von V. 44 ist für sich allein eine Bürgschaft des gegenüber Mt sekundären Charakters des Markustextes.

2, 1—12. || Mt 9, 1—8. Heilung des Paralytischen. „Und als er nach geraumer Zeit wieder nach Kapernaum hineinging, verlautete es, dass er in einem Hause sei.“ Das δι' ἡμερῶν (interjectis diebus) ist in der Einleitung des Mk wohlbegründet. Er hatte uns ja soeben 1, 45 gesagt, dass Jesus keine Stadt mehr betreten durfte. Folglich schreibt er, dass er δι' ἡμερῶν Kapernaum wieder betreten, um uns anzudeuten, dass die Fama unterdessen Zeit gefunden, sich zu beruhigen.

„Es verlautete, dass er in einem Hause sei.“ Kapernaum ist nach Mk nicht die ἰδία πόλις Jesu Mt 9, 1; Mk weiss nichts von einer eigenen Wohnung Jesu in Kapernaum; ἐν οἴκῳ heisst nicht „in seinem Hause“, es heisst auch nicht „im Petrushause“; es heisst so blass wie möglich „in einem Hause“. Wer sieht es nicht? Mk hat die Strassenscene (Mt 9, 1—8) in ein Haus verlegt, das denn freilich historisch nicht zu verifizieren ist, wie er die Strassenscene Mt 8, 1—4 in ein Haus (resp. eine Synagoge) verlegt hat. Bei Mt wandelt und handelt Jesus überwiegend unter Gottes freiem Himmel, was der historischen Wirklichkeit entsprechen dürfte; bei Mk wird die Scenerie mehr abendländisch; der galiläische Rabbi wirkt meist zwischen Haus- und Synagogenwänden.

V. 2: Und es versammelten sich viele, sodass für die Menge vor der Türe nicht mehr Raum war, geschweige denn im Hause selbst. Durch das V. 1 genannte Haus, vollends durch die Nachricht von der grossen Menschenmenge V. 2 wird einfach dem V. 4 vorgearbeitet; es wird die Notwendigkeit, den Kranken durchs Dach zu Jesu zu bringen, herbeigeführt.

„Und er predigte ihnen das Wort.“ Wieder die Markusart! Er versichert uns, wie 1, 21. 39, dass Jesus gepredigt habe; er sagt uns kein Wörtlein vom Inhalt. Damit wird doch wohl die Möglichkeit geschaffen, die Predigt Jesu nach der Aehnlichkeit dessen, was bei Paulus und seinem Schüler Evangelium heisst, zu denken.

V. 3: „Und sie kamen zu ihm mit einem Gelähmten, getragen von vieren.“ Und nun folgt die über Mt hinausgehende Nachricht, dass sie wegen der Volksmenge das Dach abdeckten und die Bahre von oben herabliessen. Die absonderliche Prozedur hat nicht gerade historisches Bouquet. Wenn wir hernach die zuverlässigsten Zeichen nennen, dass Mk gegenüber Mt sekundär ist, so wird man es auch glauben, dass die Nachricht vom Dachabdecken ein sekundärer Zug des Mk ist. Uebrigens gibt es sich auch ganz direkt zu fühlen, dass Mk dies Sondereigentum selbst kreiert hat: Er berichtet nämlich V. 3 ähnlich wie Mt „sie bringen zu ihm einen Paralytischen“. Diese Aussage wird doch V. 4 halbwegs negiert mit der andern „sie wollten wohl, aber sie konnten nicht“. Man fühlt deutlich, dass die Vorlage und die neue Intention des Schriftstellers nicht glatt zusammengehen. Und wer das nicht fühlt, der wird doch, wenn Mk in V. 6, 7, und vollends handgreiflich in V. 12 sich als Bearbeiter des Mt erweist, nicht mehr zweifeln, dass die Markushand auch in V. 4 sekundär ist. Der Streit, ob sie nur die Ziegel abgedeckt oder auch den Plafond des Oberstockes durchbrochen, scheint mir, wenn doch die ganze Prozedur nur im Kopfe des Mk stattgefunden hat, etwas unfruchtbar.

V. 5: „Als Jesus ihren Glauben sah“; den sah er freilich wohl besser, wenn die Träger mit dem Kranken nach der Quelle vor ihn traten, als wenn sie ihm auf dem Dache verborgen blieben.

Nach Mt spricht Jesus: „Fasse Mut, mein Kind, deine Sünden sind vergeben". Es ist ein Heilandswort von überschwenglicher Schönheit, das mit drei elektrischen Schlägen die Seele des Lahmen berührt: *θάρσει* zuerst. Damit setzt sich Jesus mit der Krankheit in Beziehung. Er setzt voraus, dass der Kranke seinen Schaden als Folge und Strafe seiner Sünden empfindet. Und Jesus tilgt diese Vorstellung nicht; er nimmt das Leiden für das, was Krankheiten zu 99 Prozent sind, Sündenfolgen. Aber er sagt dem infolge von Sünden Gelähmten: Fasse Mut, verzage nicht, es wird wieder gut! Dann die Anrede *τέκνον*. Der von seiner Sünden Schwere Gedrückte wird von diesem Rabbi, der als Offenbarung des Allerbarmers durchs jüdische Land schreitet, mit dem zärtlichsten Namen angeredet. Endlich das dritte: „Deine Sünden sind vergeben"; Gott wird ihrer nicht mehr gedenken.

Mk hat von den drei wunderbaren Tönen den einen, das *θάρσει*, fallen lassen; Lk sogar zwei, *θάρσει* und *τέκνον*. Ist die Kürzung des Mk wohl zufällig? Ich wage bei einem Schriftsteller, der mit Silben umgeht wie Mk und mit kleinsten Mitteln wirkt, so was nicht zu glauben. Mir scheint: Durch Streichung des *θάρσει* wird das Wort der Sündenvergebung von der Krankheit isoliert. Wir lesen bei Markus jetzt einfach, dass Jesus dem Glauben Sündenvergebung zusagt. Weil der Lahme mit den Trägern an Jesum glaubt, wird ihm Sündenvergebung; *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*, dem Glauben wird Rechtfertigung, Sündenvergebung zu teil. Kann sein, dass ich zu viel sehe. Aber es ist doch auffallend und beachtenswert, dass durch Kassierung des *θάρσει* das Heilandswort des Mt bei Mk einer Paulusformel so stark angenähert wird.

V. 6: Dem, was Mt, ohne sie erst einzuführen, von den *τινὲς τῶν γραμματέων* erzählt, schickt Mk in umständlicher Weise voraus, dass solche dasassen und in ihren Herzen überlegten: „Was spricht der da? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?" Der schlichte Vorwurf bei Mt „*οὗτος βλασφημεῖ*" wird also bei Mk expliziert und als ein inneres Deliberieren der Schriftgelehrten bezeichnet. So auch V. 8, wo dieser Begriff zum zweiten und dritten Male wiederholt wird: „Und alsbald erkannte Jesus in seinem Geist, dass sie sich solche Gedanken machten und spricht zu ihnen: Was macht ihr euch solche Gedanken in euren Herzen?" Mk ist von der vornehmen, wahrhaft aristokratischen Art des Mt, wo alles knapp und präzis wie aus Stein gemeisselt ist, weit entfernt. Er schreibt für kleine Leute draussen in der Heidenwelt und sieht sich genötigt, ihnen die Gedanken der Schriftgelehrten umständlicher zu explizieren.[1]) Ob Mk das *διαλογίζεσθαι ἐν ἑαυτοῖς* so oft wiederholt, um anzudeuten, dass die Auflehnung der Schriftgelehrten gegen den Christus bei diesem ersten Konflikt noch ihrer Seele immanent blieb, mag dahingestellt bleiben.

Betrachten wir nun noch synoptisch die Fortsetzung und den Schluss: Als Jesus als Herzenskündiger die Gedanken der Schriftgelehrten erkannt, spricht er nach Mt zu ihnen: Wozu denkt ihr Böses in euren Herzen: denn was ist leichter zu sagen, dir sind deine Sünden vergeben, oder: stehe auf und wandle? Und dass er die Kompetenz zum letztern hat, beweist er alsbald mit der Tat. Die Frage ist bloss, welches dabei Jesu Logik ist. B. Weiss expliziert in Meyers 8. Auflage, dass beides bloss zu sagen, gleich leicht ist; aber beides mit Erfolg zu sagen, gleich schwer ist, weil dazu eine ausdrückliche göttliche Vollmacht gehört. „Der Unterschied ist nur der, dass man bei dem einen den Erfolg sehen und daraus auf diese Vollmacht schliessen kann, und bei dem andern nicht. Gerade weil beides gleich schwer, kann man aus der Vollmacht zu

[1]) Vgl. die Art, wie Mk 7, 2-4 dem Verständnis seiner Leser zu Hilfe kommt.

dem einen die Vollmacht zu dem andern ersehen." Diese Logik ist nicht sehr überzeugend; gerade die Hauptsache, dass das eine und das andre gleich schwer, bleibt dabei unerwiesene Voraussetzung. Jesus argumentiert m. E. sehr viel stringenter folgendermassen: Was ist leichter zu sagen, dir sind deine Sünden vergeben, oder, stehe auf und wandle? Es ist gleich schwer; denn es ist ein und dasselbe. Denn im Aufstehen und Wandeln des Gelähmten, der infolge der Sünde lahm war, wird die Sündenvergebung offenbar. Indem nun Jesus durch den Erfolg die Kompetenz zu dem *ἔγειρε καὶ περιπάτει* erweist, hat er die Kompetenz zu dem anstössigen Wort *ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι* erwiesen; denn die Heilung ist nach Jesu wie der Schriftgelehrten Theorie nichts anderes als in Erscheinung getretene Sündenvergebung. Von der Sündenvergebung unsrer lieben schönen Dogmatik, welche den Sündenerlass eimerweise ausgiesst und die Sündenfolgen bestehen lässt, wissen Jesus und die Schriftgelehrten nichts. Drum sind die letztern auch imstande, in der Heilung d. h. in der wirklichen Tilgung der Sündenfolge die Kompetenz zur Sündenvergebung zu erkennen und anzuerkennen.

Wie steht's nun bei Mk? Die Weiss'sche Logik, die dem Mt nicht gerecht wird, gibt möglicherweise den Gedanken des Mk richtig wieder. Nachdem Mk das *γάρ* in Mt V. 5 kassiert, scheint er zwei Kompetenzen einander gegenüberzustellen und von der dokumentierten einen auf die andre zu schliessen.

Ob so ob anders, handgreiflich sekundär gegenüber Mt ist Mk in folgenden Kleinigkeiten: Er fügt dem zweiten Glied der Antithese V. 9 noch ein *ἆρον τὸν κράβαττόν σου* bei. Es liegt dem Mk daran zu sagen, dass dem Geheilten alsbald die volle Manneskraft wiedergekehrt sei; aber es genügt ihm nicht, diesen Effekt hernach V. 12 zu konstatieren; sein schriftstellerischer Geschmack erlaubt ihm, dies Moment auch schon in die Frage Jesu aufzunehmen und sie genau auf die nachfolgende Erfüllung zuzuspitzen. Der Befehl in V. 11 lautet: Steh' auf, nimm dein Bett[1]) und kehr in dein Haus! Und auch an dritter Stelle V. 12 vergisst Mk den *κράβαττος* nicht. Mt bei seiner vornehmen Art denkt nicht dran, es ausdrücklich zu sagen, dass der Geheilte, dem Befehl Jesu genau gehorsam, das Bett mit sich nahm. Mk aber vergisst nicht, eben dies ausdrücklich zu konstatieren, dass der Geheilte nicht bloss notdürftig davonhumpelte, sondern, völlig geheilt, auch das Bett mit sich trug. Er konstatiert ebenso, dass solches vor aller Augen geschah; ein sekundärer Zug wie die Anwesenheit der vier Jünger bei der Heilung von Petri Schwiegermutter.

Synoptisch am interessantesten ist der Schluss der Perikope. Bei Mt lesen wir: Sie priesen Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat. Er sagt damit im Lapidarstil seiner vornehmen Diktion jedenfalls etwas Bedeutendes: Die Heilung des Lahmen veranlasst die Kapernaiten, Gott zu loben, dass er die *ἐξουσία* des Heilens d. i. implicite der Sündenvergebung den Menschen verliehen hat. Jesu Tat veranlasst also die Zuschauer nicht, in Jesu Uebermenschliches zu sehen. Gott hat den Lahmen geheilt, also ihm die Sünden vergeben, und der Mensch Jesus hatte die *ἐξουσία*, solches im Namen Gottes zu vollziehen, vgl. 15, 31.

Mk sagt gegenüber Mt etwas recht Plattes „so etwas haben wir noch nicht gesehen".[2]) Warum eliminiert er doch das herrliche Wort der Vorlage? Einfach, weil er es für seine Christologie

---

[1]) *κράβαττος*, womit Mk die *κλίνη* des Mt ersetzt, ist wohl mit ein Stück der popularisierenden vulgären Redeweise des Mk, die auf den Geschmack der kleinen Leute in den Hintergassen und Hinterhäusern der Grossstadt berechnet ist.

[2]) Das ist bei Mk abgesehen von der Plattheit anstössig, weil es früherem, den gehäuften Heilwundern Jesu in Kapernaum, widerspricht.

nicht brauchen kann. Die Tat Jesu ist für Mk kein Anlass, Gott zu loben für eine Kompetenz, die er den Menschen gegeben, vielmehr, den Sohn Gottes sensu eminenti in ihm zu erkennen; vgl. Mk 7, 37 gegenüber Mt 15, 31.

Der achte Vers bei Mt ist ein Vollbeweis, dass *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in V. 6 (jedenfalls im ursprünglichen aramäischen Matthäus) einfach den Singularis von *οἱ ἄνθρωποι* wiedergibt. Wenn angesichts der Tat Jesu Gott gelobt wird für die Vollmacht, die er den Menschen gegeben hat, so redet auch der sechste Vers von der Kompetenz, die der Mensch auf Erden hat, Sünden zu vergeben.

Dass auch im kanonischen Mt dieser Sinn von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in V. 6 noch vorliege, wage ich freilich nicht zu behaupten. Aber es genügt, dass uns der kanonische Mt jenen ursprünglichen Sinn noch erkennen lässt.

2, 13—17. || Mt 9, 9—13. Zöllnerberufung und Zöllnermahl. Mk bleibt mit diesem und dem folgenden Stück noch in der Akoluthie des Mt, während er dann 2, 23 bis 3, 6 zwei Stücke anreiht, die Mt erst im 12. Kapitel bringt.[1]) Von den fünf Stücken 2, 1 bis 3, 6, die durch den sachlichen Gesichtspunkt der wachsenden Opposition der religiösen Leiter des Volks zusammengehalten werden, hat nicht nur dies zweite, es hat auch das erste und dritte eine über Mt hinausgehende Einleitung. Alle drei werden eingeleitet mit Angaben über Ort und Gelegenheit,

---

[1]) Von seiten der Markushypothese ist hier ein angeblicher Haupttrumpf in folgender Argumentation ausgespielt worden: Die fünf Stücke Mk 2, 1 bis 3, 6 sind augenscheinlich nicht historisch sondern sachlich geordnet. Sie sind zusammengestellt unter dem Gesichtspunkt des wachsenden Konflikts Jesu mit Schriftgelehrten und Pharisäern. Wenn nun, so sagt man, die drei ersten Stücke bei Mt 9, 1—17 auch verbunden seien, bei ihm, der doch im 8. und 9. Kapitel durchaus nicht unter dem Gesichtspunkt des Konflikts mit den Gegnern komponiere, so sei das ein klarer Beweis, dass er die drei verbundenen Stücke aus der Markuskomposition herausgenommen und seiner Komposition einverleibt habe. Der Schluss ist ein Fehlschluss, weil die eine Praemisse falsch ist: Der Gesichtspunkt des Konflikts mit dem Pharisäismus hält die Gruppe Mt 9, 1—17 auf keinem Punkt zusammen. Das erste und das zweite Stück, „Heilung des lahmen Sünders" und „Zöllnerberufung und Zöllnermahl" sind bei Mt zusammengehalten durch den Gedanken „Jesus nimmt sich der Sünder an". Das dritte Stück aber enthält bei Mt keine Spur eines Konflikts mit den Schriftgelehrten und Pharisäern sondern ist eine freundliche Interpellation der Johannesjünger. Die beiden Sabbatgeschichten, die auch bei Mt durch den Gedanken des Konflikts mit dem Pharisäismus zusammengehalten werden, bringt er an weit späterer Stelle. Also überall nichts, was, recht besehen, die Markustheorie stützen könnte.

Dagegen ist nun die Markuskomposition auf dem Hintergrund des Mt völlig zu begreifen: Mk komponiert den ersten Hauptteil seines Buchs (1, 21 bis 3, 6) nach dem schon anderwärts erwiesenen Kanon, dass den Juden zuerst das Heil angeboten wird. Und dabei zeigt er uns die Doppelwirkung des Evangeliums, wie es den schlichten Laien ein Geruch des Lebens zum Leben, den geistlichen Leitern des Volks aber ein Geruch des Todes zum Tode wird. Das Volk drängt sich immer wieder heilsuchend und gläubig zu Jesu. Die Geistlichen aber lehnen sich schon im ersten Stück, das ihrer erwähnt, innerlich gegen ihn auf (2, 6 ff.), und die vier folgenden Stücke werden angereiht, uns ihre wachsende Auflehnung bis zur völligen Verstockung und zum Mordanschlag 3, 6 zu zeigen. Aus diesem Kompositionsplan des Markus geht uns alsbald ein Licht auf über folgende Einzelheiten: Wir verstehen, dass er nach der Heilung des Aussätzigen „den Hauptmann von Kapernaum", wenn er ihn anders in seinem Mt las, eliminierte. Sein Kanon „die Juden zuerst" ertrug hier diese Geschichte nicht. (Warum er sie auch an späterer Stelle nicht einfügte, geht uns hier nichts an.) Wir verstehen ebenso, dass er die Gerasenergeschichte, die uns das Heil im Heidenland zeigt, samt ihrem Prooemium, der Stillung des Seesturms, zurückstellte, und alsbald die Heilung des Lahmen folgen liess. Wir verstehen weiter, warum Mk in seiner besonderen Einleitung zur Heilung des Paralytischen den Heilshunger und Glauben der Laien kräftig betonte und dem gegenüber weit ausführlicher als Mt die böse Gemütsverfassung der Schriftgelehrten 2, 6 ff. ins Licht stellte. Wir verstehen ebenso, warum Mk in der besondern Einleitung zum nächsten Stück 2, 13 den gläubigen Zudrang des ganzen Volkes beschreibt, um so die Schriftgelehrten und ihre andere Gesinnung desto kräftiger zu beleuchten. Wir verstehen, dass Mk die freundliche Interpellation der Johannesjünger 2, 18 in eine Interpellation der schriftgelehrten Pharisäer umbiegt. Wir verstehen endlich, dass Mk nach 2, 22 die Akoluthie des Mt verlässt und die beiden Sabbatgeschichten aus Mt 12, die seinem Kompositionsplan vorzüglich dienten, schon jetzt heranzog. Kurz, Mk wird mir aus der Matthäusvorlage und seiner besondern Intention völlig verständlich. Die Markushypothese versagt hier auf allen Punkten, während bei Voraussetzung der Matthäusvorlage alles hell wird.

und beim vierten und fünften werden Ort und Gelegenheit im ganzen nach Mt reproduziert. Aber die fünf Stücke werden, wie Klostermann (a. a. O. S. 36) darlegt, trotz diesen Angaben über Ort und Gelegenheit doch nicht unter sich in chronologische oder pragmatische Beziehung gesetzt. So lose beginnen sie alle, dass wir das Augenmerk des Erzählers nur darauf gerichtet sehen, Beispiele für den Konflikt aneinanderzureihen. Von Chronologie und historischem Pragmatismus keine Spur.

V. 14: „Und da er weiterzog, sah er Levi, den Sohn des Alphäus, auf der Zollstätte und spricht zu ihm: folge mir nach. Und er stand auf und folgte ihm.“ Nach Mt wurde bei dieser Gelegenheit der Zöllner Matthäus berufen. Die Berufungsgeschichte identisch, der Name ein andrer. Wie stehts? Ist Levi einfach ein andrer Name als Matthäus? So nimmt die zahme Exegese aller Korrekten selbstverständlich an; nach B. Weiss entspricht es ganz der Weise des Mk, den Matthäus hier, wo er den spätern Apostelnamen noch nicht führt, Levi zu nennen. Das wäre ja recht harmlos. Wenn nur nicht Mk durch seine spätere Berichterstattung den Gedanken dieser Identität unmöglich machte! Man lese doch nach 2, 14 auf dem nächsten Blatt des Mk sein Apostelverzeichnis und hier an siebenter Stelle die schlichte Nennung des Matthäus. Auch der nachlässigste Schriftsteller — und Mk ist gar nicht nachlässig sondern sehr berechnend und pedantisch exakt — könnte so nicht referieren, wenn er will, dass Levi und Matthäus dem Leser als identisch gelten sollen. Ohne über den seit Herakleon bis heute dauernden Streit zu referieren, gebe ich die Lösung, die mir seit Jahren in die Augen springt: Mk beseitigt in 2, 14 die Berufung des Zöllners Matthäus und ersetzt diesen durch einen Zöllner Levi und macht es dadurch, dass er in dem nach der Matthäusvorlage gearbeiteten Apostelverzeichnis die Zöllnerschaft des Matthäus beseitigt, vollends unmöglich, in 2, 14 an den Matthäus zu denken. Warum also? Wenn Mk, wie ich schon früher nahelegte, nicht freundlich-friedlich ein zweites Evangelium neben das Matthäusbuch setzte, — wenn er nicht in harmloser Anspruchslosigkeit sein bescheidenes Plätzchen neben dem gewaltigen ältern Bruder verlangte, vielmehr durch sein Evangelium das andere überbieten und in den Gemeinden der Heidenwelt ersetzen wollte, so war es dieser löblichen Absicht wenig günstig, wenn Matthäus, der Verfasser des ersten Evangeliums, als ein wie die drei Säulenapostel vom Herrn selbst berufener Jünger dastand. Wenn der Verfasser des ersten Evangeliums (als solchen nannte man in der Gemeinde den Matthäus) vom Herrn selbst in seine Nachfolge berufen war, gewann derselbe schon dadurch eine grosse Autorität. Diesem Uebelstand half Mk ab mit einem Federzug, indem er Matthäus beseitigte und Levi, den Sohn des Alphäus, einsetzte. Warum auch nicht? Mk hat im Dienst seiner Intentionen schon grössere Veränderungen am Stoff des Evangeliums vorgenommen als diese. Mk bestreitet übrigens die Aenderung mit billigen Mitteln: er weiss ja, dass der verachtete Zöllnerstand sich vornehmlich aus dem landlosen Levitenstand rekrutierte; also nennt er den berufenen Zöllner mit dem nächstliegenden Namen Levi. Und damit die Geschichtlichkeit der Angabe recht in die Augen springe, nennt er uns auch den Vater; derselbe führte den nicht eben seltenen Namen Alphäus.

Aber ist es auch erlaubt, dem Markus zu imputieren, dass er, einer Tendenz gehorsam, die Namen Levi und Alphäus einfach aus seinem Aermel geschüttelt habe? Warum nicht? Er hat, wie nachgewiesen, Grösseres herausgeschüttelt und noch Grösseres darin verschwinden lassen: herausgeschüttelt z. B. die Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapernaum, verschwinden lassen nichts Geringeres als die Bergpredigt. Und was speziell das Kreieren von Namen betrifft, so leistet Mk darin auch sonst ganz Bedeutendes: Er empfiehlt sich seinen Lesern als den besser unterrichteten Berichterstatter, indem er den Namen des Synagogenvorstehers Jairus

zu nennen weiss, ebenso den geheilten Blinden Bartimäus. Aber wie stehts? *Ἰάειρος*, Jair heisst „Jehova erweckt"; also ist doch wohl der Name erst aus dem Ereignis, der Erweckung der Tochter, gebildet. Und Bartimäus, bar tameh, heisst Sohn eines Blinden, nach aramäischer Sprechweise = ein Blinder. Also nicht eine Spur von historischer Kenntnis der beiden Namen. Aber den griechisch-römischen Lesern, die nicht Aramäisch verstanden, musste es imponieren, den Mk so wohlunterrichtet zu sehen. Hat es doch Hunderten von Theologen imponiert, auch wenn sie angeblich Aramäisch und Hebräisch verstehen, und hat ihnen das bessere Informiertsein des Mk verbürgt!

Ich muss noch auf etwas Instruktives aufmerksam machen: Der Liebesdienst, den Mk dem Mt erweist, indem er eine Berufung des Matthäus aus seinem Buche verschwinden lässt, wird in etwas andrer Weise vom Verfasser des dritten Evangeliums dem Verfasser des zweiten erwiesen, und zwar Act 13, 13 und 15, 37—39. Der dritte Evangelist hat ja den zweiten reichlich benützt; das Lukasevangelium steht in erster Linie auf dem Markusbuch. Aber wer nun glauben wollte, dass Lukas (resp. der Verfasser des dritten Evangeliums) sich dem Schriftsteller, dem er so viel schuldig ist, zu Dank und Pietät verpflichtet fühlen müsse, wird durch die Apostelgeschichte enttäuscht. Der Sachverhalt ist dieser: Wir erfahren 12, 25, dass Paulus und Barnabas auf die Missionsreise den Johannes Markus mit sich nahmen; 13, 5 hören wir, dass Barnabas und Saulus in Salamis auf Cypern das Wort verkündigten, und hier wird des Johannes wieder gedacht. Aber wie? Dass er das Wort mitverkündigt habe? O nein, er erscheint nicht als *ὑπηρέτης λόγου* (Lk 1, 2) sondern als *ὑπηρέτης*, als Diener des Paulus und Barnabas, die allein das Wort verkündigten. Zum Ruhme des Markus ist schon dies kaum geschrieben Und nun 13, 13: Da Paulus und seine Genossen von Paphos gen Perge in Pamphylien fuhren, trennte sich Johannes (Markus) von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück. Endlich 15, 33—37: Nach dem antiochenischen Apostelkonvent fordert Paulus den Barnabas auf zu einer Besuchsreise nach all den Städten, wo sie früher evangelisiert hatten. Barnabas will den Johannes mitnehmen. Paulus aber widersteht dem Ansinnen, den Apostaten *(τὸν ἀποστάντα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα μετ' αὐτῶν εἰς τὸ ἔργον)* mitzunehmen; Paulus und Barnabas kamen darüber scharf aneinander; und Paulus lässt lieber den Barnabas fahren, als dass er den Markus wieder mitgenommen hätte. Wozu diese Notizen in der Apostelgeschichte? Hundert wichtigere Dinge verlangt uns zu wissen, die wir nicht erfahren. Der Gal 2, 11ff. vorliegende Streit zum Beispiel wird uns vorenthalten; aber der Streit des Paulus und Barnabas um den Diener Markus wird uns so nachdrücklich serviert. Ich will die Historizität der den Markus berührenden Notizen jetzt nicht anfechten.[1]) Mögen doch die Notizen von eherner Historizität sein, so hat sie doch der Verfasser entschieden nicht aufgenommen, um den zweiten Evangelisten zu empfehlen. Er sagt vielmehr (wenn's ganz historisch, vollends wenn's erfunden ist) so laut wie möglich, Markus sei eine sehr problematische Persönlichkeit gewesen, von der Paulus nach frühern Erfahrungen nichts wissen wollte, — ein Pauliner, den Paulus nicht kennt.

Das sind von den Liebenswürdigkeiten, welche Evangelisten gegen einander verüben: Mk kämpft um Platz für sich, indem er dem Mt die Herrnberufung entzieht. Lk kämpft um Platz für sich, indem er berichtet, wie Paulus den Markus verwirft.

---

[1]) Vid. bei DeWette-Overbeck S. 247, wie schwer es ist, dem Act 15, 33—37 erzählten Streit gegenüber dem Gal 2, 11f. erzählten historische Bedeutung zu sichern und den Paulus und Barnabas gegen die kompromittierende Bedeutungslosigkeit des vorliegenden Streits zu decken.

V. 15 gibt Mk einen mittleren nicht sehr klaren Text zwischen dem klaren des Mt und dem ebenso klaren des Lk. Mt sagt: „Und es geschah, da er im Haus zu Tische lag, da kamen viele Zöllner und Sünder und lagen mit Jesu und seinen Jüngern zu Tisch". Das artikulierte *ἐν τῇ οἰκίᾳ* kann nur das Haus bedeuten, welches Jesus nach Mt in Kapernaum bewohnt (vid. 4, 13, vgl. 9, 1); und Jesus ist hier der Gastgeber, Zöllner und Sünder sind seine Gäste. Von der Armut Jesu, von der das Lukasevangelium allerlei „weiss", weiss das Matthäusevangelium noch nichts erhebliches; Jesus erscheint im ersten Evangelium noch nicht als ein bettelarmer Proletarier[1]). Bei Lukas ist der Text auch ganz klar; da ist es Levi, der in seinem Hause ein Gastmahl gibt, zu dem Jesus eingeladen ist. Einen Christus, der in der Lage ist, andre zu bewirten, erträgt das Pauperismusevangelium nicht.

Auf welche Seite neigt Mk? Doch schon ganz deutlich auf die Lukasseite: *Ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* kann bei Mk schon darum nicht auf Jesu Haus gehen, weil dieser Evangelist nichts von einer Wohnung Jesu in Kapernaum, in der er andere bewirten könnte, weiss. Sodann das Sprachliche: Mk sagt mit Mt *πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ*. Wenn er nun aber vorher im Unterschied von Mt zu *ἐν τῇ οἰκίᾳ* ein *αὐτοῦ* fügte, so sagt er damit doch wohl deutlich, dass dies *αὐτοῦ* sich nicht auf den hernach genannten Jesus beziehen soll.

Ueber Mt hinaus macht Mk die Angabe „denn es waren ihrer viele, die ihm beständig nachfolgten". Das gibt sich schon sprachlich als Notiz des sekundären Schriftstellers zu fühlen. Aus diesen vielen wählt dann Jesus nach Mk 3, 13ff. zwölfe aus und bestellt diese Elite zu Aposteln. Mt weiss von diesen vielen über die zwölf hinaus nichts; er sagt 10, 1 *προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητάς*, die zwölf Jünger, und er kennt andere nicht.

V. 16: Als Interpellanten werden bei Mt einfach die Pharisäer genannt; bei Mk sind's die *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων*. Verrät sich darin ein genaueres historisches Wissen des Mk? Doch wohl nicht. Die Partition dient nur der Systematik seines Aufbaus in 2, 1 bis 3, 6; die Opposition im ersten Stück war repräsentiert durch einige *γραμματεῖς*, ein Häuflein der jüdischen Geistlichkeit. Im vorliegenden zweiten Stück eröffnen den Angriff *οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων*, die Schriftgelehrten der korrekten Frommen des Zeitalters. Im dritten Stück V. 18 werden die Gegner nicht ausdrücklich genannt; doch liegt am nächsten, an die V. 16 genannte Opposition zu denken. Im vierten Stück jedenfalls liegt nicht mehr ein Angriff bloss der Schriftgelehrten der Pharisäer vor; hier greift die ganze Partei der Musterfrommen an. Im letzten Stück endlich haben die Frommen Fühlung mit den Herodianern, und die Stützen von Altar und Krone zusammen beraten Jesu Untergang. Mk lässt die Opposition extensiv wie intensiv wachsen.

V. 16 erzählt Mk in seiner uns schon bekannten umständlicheren Weise. Der Gegenstand des Anstosses wird im Nebensatz erst vorausgenommen *(ἰδόντες ὅτι κτλ.)*, dann folgt die Interpellation selber.

Die Antwort Jesu entbehrt bei Mk des bei Mt vorliegenden Hoseacitates. Welcher Evangelist ist dem Ursprünglichen näher? Bei Mt lesen wir: Die Gesunden bedürfen doch des Arztes nicht sondern die Kranken; (das ist doch unwidersprechlich). Statt euch an meinem Tun zu ärgern, lernt doch lieber das Prophetenwort verstehen, dass Barmherzigkeit dem Opfer (und all eurer Heiligkeitsjagd, „die weder Götter noch Menschen erfreut") weit vorgeht. Erkennt

[1]) 8, 20 redet nicht von Armut. Die Stelle sagt nur, dass des Menschen Sohn keine bleibende Stätte habe, sondern durch seine Mission gezwungen sei, rastlos zu wandern.

doch, dass mein Verhalten dem Prophetenwort entspricht, indem ich mich nicht damit befasse, Korrekte (wie ihr selbstverständlich seid) einzuladen, sondern arme, des Erbarmens bedürftige Sünder. Diese Antwort scheint doch logisch untadelig aufgebaut; und an die Adresse von Leuten, die aufs geschriebene Wort pochen, ist sie vollends ausgezeichnet. Er deckt sein Verhalten mit dem Schriftwort. Bei Mk fehlt das Schriftwort. Wer nun die beiden durch kein Schriftcitat verbundenen Sätze des Mk für das Ursprünglichere halten mag, mit dem ist nicht gut streiten. Mk mochte wohl fühlen, dass die ungebildeten Leute in der Griechenwelt, welche den Pharisäismus nicht kannten (vid. 7, 2—4), die Beweiskraft und Tragweite des Hoseaworts an diesem Ort nicht begreifen konnten; haben sie doch viele gelehrte Herren nicht begriffen! Drum strich er das Citat und reihte die beiden Jesusworte unmittelbar aneinander.

2, 18—22. || Mt 9, 14—17. Die Fastenfrage. V. 18: *Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες,* d. h. nach Holtzmann, dass das Nachfolgende an einem der traditionellen Fasttage stattgefunden habe. Aehnlich B. Weiss. Diese Auffassung scheint mir nicht richtig. Es ist doch wohl, wie Klostermann schon 1867 geltend gemacht hat, lediglich eine Bemerkung über die Lebensweise von Johannesjüngern und Pharisäern zur Orientierung der Leser in der Heidenwelt. Mk sagt denselben: Johannesjünger und Pharisäer pflegten zu fasten, gaben sich stetsfort mit Fasten ab.

Καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν. Das nicht bezeichnete Subjekt soll nach Mk jedenfalls nicht mit Johannesjüngern und Pharisäern identisch gedacht werden; sonst müsste die Frage lauten „*διὰ τί ἡμεῖς*“ *κτλ.* Wir werden an die Pharisäer oder denn an die Schriftgelehrten der Pharisäer V. 16 denken müssen. Jedenfalls hat Mk die freundliche Anfrage der Johannesjünger zu einer feindlichen Interpellation der Gegner umgebogen und damit seinem Plan dienstbar gemacht. Im übrigen macht sich in diesem 18. Vers wieder das mehrgenannte Parallelogramm der Kräfte geltend. „Es ist“, wie Klostermann sagt, „wieder eine solche Ungeschicktheit des Ausdrucks wie V. 15 (ich würde noch eher 1, 29 nennen), herrührend von der Einstreuung erläuternder Bemerkungen in eine vom Verfasser schon anderweitig überkommene und ängstlich beobachtete Form der Erzählung des Tatsächlichen.“

V. 19: Statt der prächtigen rhetorischen Frage bei Mt, die als solche keiner ausdrücklichen Verneinung bedarf, bringt Mk die Frage „können die Söhne des Brautgemachs fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ und dazu die ausdrückliche Verneinung „solange sie den Bräutigam unter sich haben, können sie nicht fasten“; und in dieser überflüssigen Antwort hat er auch noch, um absolut deutlich zu sein, das *ἐν ᾧ* mit *ὅσον χρόνον* expliziert. Mk ist auch hier bemüht, für die den untern Ständen angehörenden Leute der hellenisch-römischen Christengemeinden so klar wie möglich zu schreiben. Eine rhetorische Frage, die als solche der Antwort entbehrt, gilt ihm für jenes Milieu als zu hohe, zu vornehme Diktion.

V. 20: Hier ist *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* nur als Zusatz zum Matthäustext verständlich; und das ist nun wieder einer von den Zusätzen, die auch den gläubigsten Anhänger der Markushypothese zur Bekehrung führen könnten. Sinn und Tragweite von *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* ist zunächst ganz verständlich; der Verfasser will dadurch der Meinung vorbeugen, dass die ganze Zeit nach Christi Hingang für seine Jünger eine Trauerzeit sein müsse; nur der Trennungstag soll Trauer- und Fasttag sein; dann darf die Freude wiederkehren. Der Beweis, dass Mk nicht als originaler Schriftsteller seinen Text geschrieben haben kann, ist aber dieser: Gab er seinen Gedanken ohne Vorlage, so wäre ihm sprachlich korrekt in die Feder geflossen *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*

νηστεύσουσιν. Aber nun steht er zunächst unter dem Einfluss des Matthäustextes *τότε νηστεύσουσιν*; dazu kommt seine neue Intention, dass das Trauern nicht ein andauerndes sein dürfe, und so entsteht durch das Parallelogramm der Kräfte der wunderliche Text mit der doppelten Zeitbestimmung *τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*.

Dass der Markustext auch in dem nachfolgenden Gleichnisse gegenüber Mt sekundär ist, gibt sich zu fühlen in dem schleppenden Nachtrag *τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ*. Es soll dadurch der Ausdruck *αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ* den Lesern verdeutlicht werden. Um so deutlich wie möglich zu sein, ersetzt wohl Mk auch das *ἐπιβάλλει* des Mt durch *ἐπιράπτει* (näht auf).

2, 23—28. || Mt 12, 1—8. Erster Sabbatkonflikt. Das *ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας* bedeutet, wie Klostermann vor Jahrzehnten geltend machte, „sie fingen an ambulando Aehren abzuraufen"; *ὁδὸν ποιεῖν* = iter facere, ein Latinismus, wie Mk deren mehr hat. Mk erwähnt weder das Hungern noch das Essen, nur das Abzupfen; er schreibt damit wieder als verdeutlichender Schriftsteller. Mt setzt Leser voraus, die wissen, dass nicht das Essen sondern das Abrupfen als Erntearbeit den Pharisäern anstössig ist. Mk weiss, dass er bei seinen Lesern nichts voraussetzen darf, erwähnt darum das Abrupfen allein, damit über den Gegenstand des Anstosses kein Zweifel bestehen könne.

Die nun folgende Umgestaltung der Matthäusvorlage durch Mk ist besonders darum wieder interessant, weil mit relativ kleinen Mitteln Ansehnliches erzielt wird. Reproduzieren wir zunächst die Argumentation Jesu nach Mt! Jesus schlägt hier die korrekten Frommen auf dem Boden des bestehenden Religionsinstituts folgendermassen:

1) Ihr wisst doch, dass David und die Seinen, da sie hungerten, die Schaubrote assen, die doch nur den Priestern erlaubt sind. Vor einem ernsten Bedürfnis, vor der Menschen Not, musste die kultische Vorschrift schweigen.

2) Ihr wisst ebenso, dass trotz dem Sabbatgebot, das Handarbeit verbietet, die Priester am Sabbat die Schaubrote rüsten und die vorgeschriebenen Opfer darbringen, also den Sabbat entweihen; nach dem Gesetz muss vor dem wichtigern Gebot das unwichtigere schweigen, vor der Ordnung des Heiligtums die Sabbatordnung. Ich sage euch aber, dass es sich im vorliegenden Fall um Grösseres handelt als um das Heiligtum und sein Opferinstitut. Um was denn? Um Jesu Person, sagen die Ausleger. Der *ἅγιος τοῦ θεοῦ* ist mehr als das *ἅγιον*, der Tempel, sagt Holtzmann. Seine Person steht an Heiligkeit und Würde hoch über dem allerheiligsten Mittelpunkte des alttestamentlichen Kultus, sagt B. Weiss. Gewiss unrichtig! Wie konnte Jesus in gegenwärtiger Situation also argumentieren und den Gegnern zumuten, anzuerkennen, dass er mehr sei als der Tempel? Er hätte ein vorhandenes Skandalon durch ein grösseres vermehrt, während er doch jenes beseitigen will. Dazu wird bei der erwähnten Auffassung jeder erträgliche Uebergang zu V. 7 abgeschnitten. Die wirkliche Argumentation Jesu bei Mt ist folgende: Vor dem Tempelinstitut (dem Sabbatopfer) muss das Sabbatinstitut weichen. Im vorliegenden Fall aber kollidiert Grösseres als das vom Gesetz gebotene Sabbatopfer mit dem Sabbat, nämlich das Gebot der Barmherzigkeit, dass man dem Hungrigen die Stillung seines Hungers gestatten soll. Dass die Barmherzigkeit dem Opfer vorgeht, sagt auch Hosea. Wenn nun schon das Opfer zu einer Entweihung des Sabbats berechtigt, wie vielmehr das *ἔλεος* mit dem menschlichen Hunger, das Gott nach Hosea viel dringender begehrt als das Opfer. Hättet ihr solches verstanden und beherzigt, so hättet ihr die unschuldigen Jünger nicht schuldig sprechen können. Sie durften am Sabbat Aehren abraufen; denn der Mensch ist ein Herr über den Sabbat. Wie die Priester

den Sabbat auf die Seite stellen dürfen, um dem Opfer zu genügen, so darf der Mensch[1]) aus Not, um der Barmherzigkeit gegen sich und andere zu genügen, den Sabbat auf die Seite stellen.

Folgen wir nun der Bearbeitung durch Markus: Dem *ἐπείνασεν* V. 25 wird ein *ὅτε χρείαν ἔσχεν* vorgesetzt, um so den Begriff der Not überhaupt hervorzuheben und eine allgemeine Regel zu gewinnen. — Bei Mk erscheint David als der einzige Handelnde, er isst von den Schaubroten (*ἔφαγεν*, wo Mt *ἔφαγον* liest), er gibt denen, welche mit ihm sind. Durch Beifügung des Satzes *καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν* wird die Speisung aller mit Schaubroten zu einem Wagnis des einen David allein (Klostermann). Es liegt dem Mk daran, den Gesalbten des alten Bundes als Vorläufer Christi erscheinen zu lassen. Bei Mt heisst es: Was die alttestamentlichen Männer, David und die Seinen, taten, indem sie ein wirkliches Bedürfnis der rituellen Vorschrift überordneten, das dürfen die Menschen überhaupt; der Mensch d. h. die Menschen sind Herren des Sabbats. Ganz anders Mk: Die Kompetenz des alttestamentlichen Gesalbten ist auch die Kompetenz des neuen, des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* d. i. des Messias.

Das zweite Exempel des Mt von der Entweihung des Sabbats durch die Priester hat Mk ganz fallen lassen. Man könnte zunächst als Grund vermuten, dass es ihm für seine Leser zu undurchsichtig, zu schwierig schien. Näher liegt der andere Grund, dass dies zweite Beispiel sich nicht nach Analogie des ersten umbilden liess; weil hier der Singularis, die Zuspitzung auf Jesum allein nicht zu gewinnen war, liess Mk das Beispiel fahren. Es können auch beide Gründe zusammengewirkt haben: Die Logik der Verse 6 und 7 war gewiss für die Gemeinden der Hellenen zu schwer; ist sie doch für die viri doctissimi auf unsern Kathedern zu schwer gewesen! Und Mk konnte diese Verse inhaltlich nicht brauchen; denn dieselben lehren, dass die Jünger mit Rücksicht auf eine vorhandene Not die Kompetenz hatten, den Sabbat zurückzustellen, während Mk diese Kompetenz gerade nur dem Messias eingeräumt wissen will.

Mit der Formel *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* führt Mk nach dem ersten Beispiel einen prinzipiellen Spruch Jesu ein: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ Ein herrlich Wort! Es erinnert formell an I Kor 11, 9. Materiell entspricht ihm ein auf Rabbi Jonathan ben Joseph, anderwärts auf Rabbi Simeon ben Menasia zurückgeführter Spruch des Talmud: „Euch ist der Sabbat, nicht ihr seid dem Sabbat gegeben“. Im Gegensatz zu jenem Nomismus, der lehrte, dass das Gesetz in reiner Willkür Gottes den Menschen gegeben sei und erfüllt sein müsse, ganz einerlei, ob dabei des Menschen Wohl oder Weh herauskomme, erklärt hier ein Grosser im Sinn des Deuteronoms, dass das Sabbatinstitut gegeben sei zu des Menschen Wohlfahrt; folglich hat es auch an der Realisierung dieser Wohlfahrt seine Limitation. Wer der Grosse ist, der das Wort formulierte, ist für unsere synoptische Aufgabe gleichgiltig. Evident ist folgendes: Wie Mt über die beiden Beispiele weg der Conclusio, dass der Mensch ein Herr über den Sabbat ist, zustrebt, so erwarten wir auch von Markus, dass er mit Hilfe des Davidbeispiels geradlinig der Conclusio zustrebe. Wenn er statt dessen mit der Formel *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* dies Wort einführt, so ist doch klar, dass dasselbe hier als ein Fremdkörper hereinkommt. Ob das Wort nun von Jesus oder einem andern stammt, es gehört jedenfalls ursprünglich nicht hieher; die Markuskomposition ist also gegenüber Mt wieder sekundär.

---

[1]) Offenbar hat *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Mt 12, 8 einfach den Sinn „Mensch“; resp. diesen Sinn hat es unfehlbar im Urmatthäus gehabt, während ich es gern offen lasse, ob es auch noch im kanonischen Mt der Fall ist. Jedenfalls sind wir ihm dankbar, dass er uns hier wie 9, 8 das Ursprüngliche noch deutlich erkennen lässt.

V. 28 fügt Mk an das eingefügte fremde Wort nun auch das Schlusswort des Mt „sodass des Menschen Sohn ein Herr ist auch über den Sabbat". Die Logik ist bei Mk vermutlich diese: Weil der Sabbat nur um des Menschen willen da ist, hat der Menschensohn, der ja den Menschen das Heil bringen soll, auch über den Sabbat zu verfügen, ob und wann derselbe gelten und nicht gelten soll. Die Kongruenz von Mk 28 und Mt 8 ist also eine lediglich formale: hier ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ein Aramaismus = der Mensch; bei Mk ist es Messiastitel (wie übrigens in den meisten Stellen des kanonischen Mt auch).

Noch eine letzte Bemerkung: Mk macht V. 26 über Mt hinaus eine Zeitangabe, indem er beifügt, es sei das geschehen unter dem Hohenpriester Abjathar. Des Mk Schriftgelehrsamkeit glänzt damit so wenig wie 1, 2, wo er ein Maleachicitat dem Jesaja zuschrieb. Nach I Sam 21, 1ff. war es nicht Abjathar sondern dessen Vater Achimelech. Die Erinnerung, dass Abjathar David befreundet war, vermischt sich in der Seele des Mk mit der Erzählung von der Speisung Davids durch Achimelech.

3, 1—6. || Mt 12, 9—14. Der zweite Sabbatkonflikt. *Καὶ παρετήρουν αὐτόν,* sagt Mk von den Pharisäern, ohne sie zu nennen. Sie lauern darauf, ihn, der seine den Sabbat verletzenden Jünger in Schutz genommen, selbst über einer Sabbatentweihung zu ertappen. War das *ἦσαν καθήμενοι* 2, 6 schon als ein absichtsvolles Dasitzen zu verstehen, so sind die Korrekten hier vollends auf dem Anstand.

Nach V. 3 lässt Jesus den Kranken mit der vertrockneten (d. h. gelähmten) Hand wie ein Demonstrationsobjekt in der Klinik in die Mitte treten und beginnt jetzt den Disput mit seinen Feinden. Es wird dabei von Mk vorausgesetzt, dass er als Herzenskündiger ihre Gedanken weiss, während bei Mt die Sache ganz natürlich durch ihre Frage, ob Heilen am Sabbat erlaubt sei, vermittelt ist.

Vergleichen wir nun die Hauptsache, die Rede und Handlung Jesu bei Mt mit Rede und Handlung bei Mk: Mt gibt uns eine logisch und didaktisch wahrhaft klassische Rede, die dem Meister, der lehrte als einer, welcher Vollmacht hat, alle Ehre macht. Das rechte Lehren besteht immer darin, dass der Lehrer von Sätzen ausgeht, welche der Schüler und Hörer schon zugegeben hat oder ohne weiteres zugeben muss, und ihn von da aus nötigt, den neuen Satz anzuerkennen. „Nicht wahr", so reagiert Jesus auf die Frage, ob Heilen am Sabbat erlaubt sei, „nicht wahr, es ist doch keiner unter euch, der nicht ein Schaf, das ihm am Sabbat in eine Grube gefallen, herauszöge? Wie viel mehr ist nun aber ein Mensch als ein Schaf! Also wird's ja auch erlaubt sein, ihm am Sabbat wohlzutun". Q. E. D. Und der ebenso einfachen wie stringenten Beweisführung folgt die Heilung. Und der Heilung folgt der Ratschlag der Pharisäer, ihn zu töten, psychologisch ganz korrekt; diese Art hat noch immer, wo sie von den Gründen im Stich gelassen wurde, es mit Blutvergiessen versucht.

Stellen wir daneben den Markusbericht! Da ist doch die Rede Jesu V. 4 neben Mt logisch und didaktisch schwach: logisch, weil der Begriff des *κακοποιῆσαι* ganz unvermittelt auftritt, indem jede Andeutung fehlt, dass das Nichtheilen am Sabbat ein *κακοποιῆσαι* sei, — didaktisch, weil nicht von Zugestandenem, Unwidersprechlichem aus der gewünschte Satz gewonnen wird.

„Sie aber schwiegen." Kein Wunder, dass sie schwiegen; nach solcher „Ueberführung" hätten wohl auch andere, die ihm weniger ungünstig, geschwiegen.

„Und er sah sie ringsum an mit Zorn, betrübt über die Verstockung ihres Herzens." Je schwächer bei Mk die Argumentation, desto stärker der Affekt Jesu, dass sie ihn nicht ver-

standen. Wie anders bei Mt. Da hat Jesus mit kindlichen und doch unwidersprechlichen Mitteln den Gegner bezwungen, und nachher übermannt ihn doch gegenüber den Widerstrebenden nicht der Zorn.[1])

Aber wo ist nun das Echte? Die bessere Argumentation des Mt ist doch noch kein Beweis, dass sie auch dem Ursprünglichen näher steht. Immerhin mache man sich klar: Wer mit Holtzmann annimmt, Mt habe seine Argumentation aus eigenen Mitteln gemacht, der sagt, Mt habe hier alles, was wahrhaft wertvoll ist, aus eigenen Mitteln gemacht. Gerade die bei Mt vorliegende Argumentation ist als wirkliche Ueberwindung der Gegner das Herrliche dieser zweiten Sabbatgeschichte. Nun will ich die eigenen Mittel des Mt nicht gering anschlagen. Der Verfasser dieses gewaltigsten Buches ist ein grosser, vornehmer Schriftsteller. Aber bis auf weiteres habe ich die Ansicht, dass die angeblich eigenen Mittel des Mt doch herstammen von dem noch Grössern, der gewaltig redete und nicht wie die Schriftgelehrten. Mk hat sich bis hieher als der sekundäre Schriftsteller erwiesen; er ist es auch in der zweiten Sabbatgeschichte.

Aber wie soll denn Mk, fühllos für die klassische Argumentation des Mt, dazu gekommen sein, dieselbe zu verderben? Geschmack für das Klassische, Schöne ist eine eigene Sache. Mk hat denselben nicht in hohem Grade; Beweise reichlich. Hier hat ihn sein Kompositionsinteresse zu der Umgestaltung geführt. Bei ihm figuriert dies Stück in einer Serie von fünf Stücken als der Höhepunkt der Opposition; es soll die volle Verstockung der Gegner zur Darstellung bringen. „Dementsprechend ist ihm", sagt Klostermann S. 373, „das die Hauptsache, dass die Pharisäer auf die so deutliche und für jedes Gewissen sofort bejahte Frage, ob man am Sabbat ein Leben retten oder dem Verderben überlassen solle, lieber geschwiegen". Die Antwort auf die Gewissensfrage scheint dem Mk so klar gegeben, dass er sie nicht erst durch die matthäische Beweisführung glaubt herbeiführen zu müssen; das Schweigen macht ihre Verstockung offenbar.

3,7—12. || Mt 12, 15. 16 + 4, 24. 25. Der Beginn einer grossen über Galiläa hinausreichenden Wirksamkeit. Nachdem uns Mk in dem Abschnitt 1, 21—45 Jesu Tätigkeit in Kapernaum und weiterhin in ganz Galiläa vorgeführt, nachdem er 2, 1—3, 6 die wachsende Feindschaft der Leiter des Volks zur Darstellung gebracht, stellt er nun Jesum auf eine grössere Szene; Jesu Wirksamkeit ergreift jetzt auch die Bewohner von Judäa, Jerusalem, Idumäa, Transjordanland und der Gegend von Tyrus und Sidon.

Mk bleibt in 3, 7 ff. zunächst in der Akoluthie des Mt. Nachdem dieser 12, 14 von dem Mordanschlag der Pharisäer berichtet, fährt er fort: „Als aber Jesus das erkannt, entwich er von da". Denn seine Stunde zum Sterben war jetzt nicht gekommen; jetzt war die Stunde zu leben und zu wirken. Mk nimmt diesen Matthäusfaden 3, 7 auf; aber er zwirnt ihn anders. Sein Anschluss ist mehr formal als sachlich. Er braucht das *ἀνεχώρησεν* des Mt, aber es bedeutet bei ihm nicht ein Entweichen in die Einsamkeit; Jesus geht bei Mk vollends in die grösste Oeffentlichkeit. Der Gottessohn des Mk, der 1, 14 || Mt 4, 12 der Majestät des Herodes nicht ausweichen durfte, darf auch den Pharisäern und Herodianern nicht ausweichen; seiner Christologie getreu lässt ihn Mk ans Meer zurückkehren *(ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν)*, von dem er sich 2, 14 entfernt hatte.

Im übrigen findet sich nun der Matthäustext 12, 15. 16 in drei Stücke zerlegt bei Mk (3, 7. 10. 12) wieder. Freilich sind alle drei Stücke verändert: Während Jesus (wie schon gesagt)

[1]) Mit seiner schwächern Argumentation und dem stärkern Affekt ist der zweite Evangelist schon ein Vorläufer des vierten, wie er es auch in andern Dingen ist.

bei Mt den Gegnern ausweicht, kehrt er bei Mk ans Meer zurück V. 7, — während er nach Mt V. 15b alle, die ihm in die Einsamkeit nachfolgen, heilt, heilt er von der grossen Menge der Kranken, die sich nach Mk zu ihm drängt, nur viele, — während er nach Mt V. 16 den Geheilten verbietet, seinen Aufenthalt bekannt zu machen, verbietet er nach Mk den Dämonen, seine Gottessohnschaft bekannt zu machen. Mk zeigt hier wieder seine Meisterschaft, bei formal ziemlich engem Anschluss eine material grosse Aenderung zu erzielen.

Zwischen die drei Stücke des aus Mt 12, 15. 16 bezogenen (aber veränderten) Stoffes ist nun bei Mk andrer Stoff geschoben. Diesen andern Stoff hat Mk nicht rein aus seinen Fingern gesogen; derselbe stammt zum Teil aus Mt 4, 24. 25. Klostermann sagt zwar S. 374 behutsam: „Ob aber auch Mk 3, 8. 9 mit Hinblick auf Mt 4, 24. 25 gebildet sei, davon lässt sich nur die Möglichkeit behaupten.“ Wenn wir aber erwägen, dass der Zudrang des Volks in Mk 3, 8. 9 aus ziemlich den gleichen Landschaften kommt wie in Mt 4, 24. 25, — wenn wir, was noch mehr besagt, hinzunehmen, dass in der Hauptsache Wortschatz und Konstruktion beibehalten sind, — endlich, dass Mk in V. 13 die Szenerie der Bergpredigt voraussetzt, also die Vorbereitung der Bergpredigt unter Augen hat, so werden wir statt Klostermanns Möglichkeit die Gewissheit setzen dürfen. Vor allem fällt die Konstruktion des Mk ins Gewicht; 3, 7. 8 ist recht schwerfällig konstruiert; man weiss kaum, wie man interpungieren soll, und kommt schon deshalb auf den Gedanken, dass er aus zwei Quellen zusammenschweisse, was sich nicht recht fügen will. Dagegen ist der Matthäustext sowohl in 4, 24. 25 wie in 12, 15ff. glatt und schön; niemals ist dieser Doppeltext aus Mk, wohl aber Mk aus einem Zusammenschweissen der beiden Matthäustexte zu begreifen.

Zu dem aus dem doppelten Matthäustext Geflossenen hat Mk nun noch Eigenes hinzugetan. Es sind Bestandteile, in denen wir das uns schon bekannte Markusingenium erkennen:

So lässt er in majorem Christi gloriam den Zudrang so gross werden, dass Jesus sich V. 9 veranlasst sieht, ein Schiff zu bestellen, um sich im Notfall auf dieses retten zu können. Es geschieht wohl auch im Ausblick auf 4, 1, wo das Schiff wirklich zur Verwendung kommt.

Weiter: V. 11 und 12 wird uns versichert, dass die Besessenen resp. die unreinen Geister in ihnen, sobald sie ihn zu Gesicht bekamen, niederfielen und ihn als Sohn Gottes proklamierten. Das kennen wir schon aus 1, 34; es ist hier wie dort ohne Vorlage ein Ausfluss des Markusgeistes. Freilich nicht ein originaler Ausfluss. Original steht der Gedanke erstmalig in der Gerasenerheilung des Mt. Aber der Gedanke ist bei Mk auf allzu fruchtbares Erdreich gefallen; die Vorstellung, dass die Dämonen den Sohn des Allerhöchsten von der transcendenten Welt her kennen und jetzt in seiner Menschengestalt wiedererkennen, ist bei Mk ein herrschender Lieblingsgedanke geworden.

3, 13—19. || Mt 5, 1 + 10, 1—4. Die Wahl und Installation der zwölf Apostel. In der Akoluthie von Mt 4, 24. 25, die soeben seine Feder geleitet, schreibt Mk nach Mt 5, 1 *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος*. Wie wir in Mk 1, 22 den Bergpredigtabschluss gefunden haben, so hier den Eingang. Würde bei einem Schriftsteller, der die Kenntnis der Bergpredigt schon anderwärts verraten hat, das *ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος* die Abhängigkeit von Mt 5, 1 ohnehin sehr nahelegen, so macht es dieselbe, da wir ihn soeben mit dem Schluss des vierten Matthäuskapitels beschäftigt fanden, vollends gewiss.

Bei Mk steigt aber Jesus nicht auf den Berg, um hier als auf dem Sinai des neuen Bundes das Gesetz für alle Völker zu promulgieren, sondern um aus dem grössern Jüngerkreis, den Mk voraussetzt, zwölf Apostel auszuwählen und sie förmlich zu installieren.

„Und er ruft zu sich die, welche ihm gefielen." Das Apostolat, so betont damit Mk, ist nicht eine Sache der Nachfolge, des Anschlusses an Jesum, vielmehr durchaus eine Sache der Erwählung; Christus nimmt die, welche er will. Nicht unwahrscheinlich, dass Mk solches schreibt im Blick auf Paulus, den Christus sich auch erwählt hat nach seiner Willkür. Es liegt nicht an der Nachfolge sondern an der Gnadenwahl (vid. Holsten, Synopt. Evang. S. 10).

Καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. Christus hat berufen; das war seine Sache. Die Erwählten hören auf den Ruf; das ist ihre Sache.

Καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα κτλ. Aus der grossen Zahl der nachfolgenden Jünger (2, 15) bestellte er zwölfe. Wozu bestellt er sie? Es wird ein doppelter Zweck genannt, der nächstliegende, damit sie seine stehende Begleitung seien und so im Kontakt mit ihm von seines Geistes Hauch berührt und zur Fortsetzung seines Werks geschickt würden. Der Endzweck aber ist, *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς κτλ.*, damit er sie seiner Zeit aussenden könne zu predigen und Teufel auszutreiben. Dies Beides ist von Anfang die Mission Jesu. Die Mission der Apostel wird Fortsetzung seines Doppelwerks sein.

V. 16: „Und er bestellte die zwölfe"; es handelt sich nach Mk nicht bloss um den Abschluss des Apostelkreises. Auch Petrus und sein Bruder und die Zebedaiden werden jetzt als Apostel installiert; sie sind 1, 16 ff. nicht zu Aposteln berufen worden, sondern bloss zu Nachfolgern mit der Anwartschaft, Menschenfischer d. i. Apostel zu werden, (vid. das bezeichnende *γενέσθαι* 1, 17). Unterdessen haben sie Jesu Wohlgefallen gefunden (vid. 3, 13), und er installiert sie zu Aposteln; den Levi hat er 2, 14 zur Nachfolge berufen; aber er erwählt ihn nicht zum Apostel.

Mk berichtet, dass Jesus bei dieser Gelegenheit dem Simon den Namen Petrus beigelegt habe, den Zebedaiden den Namen Donnersöhne.

Im übrigen spricht alles dafür, dass Mk für sein Apostelverzeichnis keine andre Quelle hat als den Schriftsteller, der bisher seine einzige Quelle gewesen ist. Die paar Aenderungen begreift man leicht: Mt zählt die zwölf im Nominativ auf. Als Objekte des *ἐποίησεν* treten sie bei Mk in den Akkusativ. Mt nennt erst die beiden früher berufenen Brüderpaare und lässt dann aus ästhetischer Rücksicht, die bei Mt nie versagt, auch die andern in schöner Kongruenz paarweise folgen. Mk trennt Andreas von Petrus, um die drei Säulenapostel Gal 2, 9 an die Spitze zu rücken.[1]) Nachdem die paarweise Aufzählung am Anfang gebrochen, fehlte für Mk der Anlass, die übrigen paarweise aufzuzählen. Die Reihenfolge ist im übrigen dieselbe mit dem unerheblichen Unterschied, dass Matthäus dem Thomas vorausgestellt ist. Auch dass Judas Ischarioth bezeichnet wird als der, welcher ihn verriet, ist mit andern Kleinigkeiten ein Beweis, dass Mk einfach nach seiner Matthäusvorlage arbeitet.

Dass Mk im Abschnitt 3, 13—19 gegenüber Mt sekundär ist, ergibt sich auch aus folgenden Beweisstücken:

1) Das *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* erfüllt bei Mt einen klaren Zweck. Ist's auch unhistorisch, so begreifen wir doch die Szenerie für die Promulgation des Gesetzes des neuen Bundes; es ist der neue Sinai, auf dem einer steht, der mehr ist als Mose. Dagegen steht nun die Bergbesteigung und die Auswahl der zwölf Apostel aus der grössern Jüngerschar in keinem ebenso zweckvollen

---

[1]) Dass Jakobus, der Zebedaide, mit dem Jakobus in Gal 2, 9 nicht identisch ist, bildet dabei keine Instanz. Die Leser des Mk waren nicht in der Lage, diese Nichtidentität zu empfinden. Ja, es ist wohl fraglich, ob das nur auch dem Mk selbst bewusst war.

Zusammenhang. Ich urteile nun: Die Szenerie ist bei dem Schriftsteller ursprünglich, bei dem sie wirklich einen evidenten Zweck erfüllt, und sie ist sekundär bei dem andern, bei dem das weniger oder nicht der Fall ist. B. Weiss sagt uns freilich, Jesus steige auf die Berghöhe offenbar, um sich dem stürmischen Volksandrang zu entziehen. Das ist offenbar ein Irrtum; zu diesem Zweck hatte er sich ja V. 9 ein Schiff bestellt; der Gang auf den Berg konnte dem Zweck kaum dienen, weil die Leute auch Beine hatten.

Aber warum hat denn Mk, wenn doch nach Beseitigung der Bergpredigt die Bergszenerie bei ihm keinen klaren Zweck mehr erfüllte, dieselbe überhaupt aus Mt herübergenommen? Als wenn ich das zu wissen brauchte! Aber eine recht plausible Antwort liegt mir hier doch nahe: Mk will doch, wie ich schon früher andeutete, das Matthäusevangelium durch eine bessere Darstellung des Evangeliums vom Gottessohn im Bewusstsein der Gemeinde überbieten; solches zu erlangen, muss er aber dem Mt den Wind aus den Segeln nehmen. Durch Elimination war das nicht zu erreichen. Das konnte nur so geschehen, wenn auch er uns berichtete, auf jenem berühmten Berg sei etwas ganz Grosses geschehen, da seien die zwölfe mit dem Apostolat betraut worden. Ja, Mk mochte solches schreiben im Bewusstsein, dem Mt selbst zu folgen: denn Mt berichtet 28, 16—20, dass der Auferstandene auf eben jenem Berge 5, 1, auf dem er die Jünger einst gelehrt hatte, den Nomos der Bergpredigt als ewigen Heilsweg sanktionierte und die Jünger als Apostel dieses Heilswegs zu allen Völkern sandte. Wenn Mk die Bergpredigt beseitigt hatte, so musste er freilich auch die Sanktionierung derselben durch den Auferstandenen fallen lassen; aber die Installation der Apostel auf jenem Berge behielt er bei; er hat sie nur zurückdatiert und so Mt 5, 1 ff. mit der Apostelinstallation Mt 28, 16–20 vereinigt.

2) Nach Mt 16, 17 erhielt Simon seinen Apostelnamen bei der Gelegenheit, da er sich durch sein Bekenntnis als der erste Christgläubige und damit als Fundament einer zukünftigen Gemeinde offenbart hatte. Da sagt ihm der Meister in der Bewegung einer grossen Stunde: „Du sagst, ich sei der Christus; und ich will dir sagen, wer du bist. Du bist Kepha, und über dir als dem Grundstein will ich die Gemeinde der an mich Glaubenden aufführen u. s. w.“ Bei Mk dagegen bekommt Simon den Petrusnamen, ohne dass der Grund in Sicht träte. Ich urteile: Die Namengebung ist an dem Ort ursprünglich, wo der Realgrund derselben sich darbietet, und sie ist sekundär, wo dieser Realgrund fehlt. (Die Benennung der Zebedäussöhne mit dem Namen Boanerges leidet an dem nämlichen Defekt; es fehlt auch der Realgrund. Die Apostelinstallation auf dem Berge kann der historische Ort dieser Namengebung schon darum nicht sein, weil diese Apostelinstallation selber keinen historischen Ort hat.)

3) Den sekundären Schriftsteller offenbart der Satz *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* So schreibt kein Schriftsteller, wenn er, frei von Vorlagen, seine Gedanken allein formt. So etwas entsteht nur durch das mehrgenannte Parallelogramm der Kräfte, die Vorlage einerseits, die eigene Intention andrerseits. Sich selbst überlassen, würde er etwa schreiben *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* Das in der Abhängigkeit von *ἀποστέλλῃ* so ungeschickte *ἔχειν ἐξουσίαν* erklärt sich einfach aus der Matthäusvorlage 10, 1 *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά.*[1])

Haben diese drei Beweisstücke auch dem Widerstrebenden die Erkenntnis abgenötigt, dass Mk gegenüber Mt sekundär ist (resp. den Matthäustext verwertet hat), so wird der Widerstrebende

---

[1]) Huck hat freilich die Matthäusparallele zu Mk 3, 14 f. nicht hingesetzt. Der Leser könnte sonst etwas merken.

nun auch einräumen, dass der Sonderbericht des sekundären Schriftstellers von den vielen Jüngern auch sekundär ist. Mk gibt Jesu schon 2, 15 ein Gefolge von vielen Jüngern; er setzt eben diese Vielheit 3, 14 voraus; er versichert uns 3, 31 ff. im Unterschied von Mt, bei dem Jesus von den zwölfen sagt, dass sie ihm Bruder, Schwester und Mutter seien, das Jesus solches von einem ὄχλος (einem weit grössern Jüngerkreise) gesagt habe. Und wenn Mt 13, 13 berichtet, dass die μαθηταί d. h. die zwölf Jesum fragen, warum er in Gleichnissen rede, so versichert Mk, dass οἱ περὶ αὐτόν samt den zwölfen ihn also gefragt haben. Kurz, Mk ist immer wieder für dies weitere Gefolge besorgt und zeigt zur Erbauung der spätern Gemeinde, wie Jesu Liebe und Verheissung nicht nur den zwölfen sondern auch diesem weitern Gefolge gilt. Sehr schön. Aber ein primärer Zug evangelischer Ueberlieferung ist es nicht; das hat erst Mk kreiert.

3, 20—30. || Mt 12, 22—32. Die Beelzebublästerung und Jesu Apologie. So unbestimmt, wie des Mk Einleitungen zu sein pflegen, beginnt er 3, 20: „Und er kommt in ein Haus.“ [1]) Von dem Berge, der geographisch nicht zu bestimmen ist, kommt er in ein Haus, das auch geographisch nicht bestimmt sein will. Wenn οἱ παρ' αὐτοῦ V. 21 die Mutter und Brüder Jesu bezeichnen soll, werden wir das unbestimmte Haus nach der Intention des Mk nicht allzuweit von Nazaret, wo Mk 6, 3 die Verwandten Jesu wohnen lässt, denken sollen. Jesus ist — Mk bleibt sich darin treu — alsbald wieder vom Volke umdrängt, so dass er mit seinen Jüngern nicht einmal zum Essen Zeit und Raum findet.

„Und als es die Seinigen hörten, zogen sie aus ihn zu greifen; denn sie sagten: er ist von Sinnen.“ Dass οἱ παρ' αὐτοῦ seine Verwandten bezeichnen soll, wird durch die übrige Gräzität nahegelegt; auch sehen wir, dass die παρ' αὐτοῦ sich berufen fühlen, sich des exzentrischen Menschen anzunehmen; das passt wieder am besten auf die Verwandten. Mk scheint also V. 21 wirklich V. 31 vorzubereiten.

Aber neben den Seinigen traten nun Männer auf von ganz anderem Gewicht, Schriftgelehrte, und nicht bloss Schriftgelehrte überhaupt, sondern Schriftgelehrte, welche zur Beobachtung Jesu von Jerusalem herabgekommen waren, also die wägsten und besten der jüdischen Geistlichkeit aus der hl. Stadt selbst. Die Diagnose dieser lautet nicht milde, ὅτι ἐξέστη (dass sein geistiges Gleichgewicht gestört sei), sondern, dass er den Beelzebub [2]) im Leib habe und durch diesen obersten aller Teufel die Teufel austreibe.

Stellen wir neben Mk 20—22 nun den Matthäusbericht: Mt berichtet 12, 22 von der Heilung eines Dämonischen, der durch die Inkubation des Dämons blind und stumm war. Die Tat erweckt im Volk die Frage: Ist das nicht der Sohn Davids d. h. der ἐρχόμενος, der verheissene Retter Israels? Dieser Ahnung des staunenden Volks widersetzen sich die Pharisäer alsbald mit dem Satz, die Heilandstat beweise nicht, dass er von Gott sei; er treibe vielmehr die Dämonen aus durch den obersten der Dämonen; er sei nicht Gottes sondern Beelzebubs Werkzeug. Mk nun berichtet den Konflikt, ohne den konkreten Anlass zu beschreiben. Nach meiner Psychologie liegt das relativ ursprüngliche dort vor, wo uns der Anlass klar entgegentritt, also bei Mt.

---

[1]) Die Uebersetzung „er kommt nach Hause“ scheint mir nicht gerechtfertigt. Jesus ist nach Mk weder in Kapernaum noch sonstwo zu Hause, sondern zieht ruhelos von Ort zu Ort.

[2]) Ich halte — trotz allem — die Lesart Βεελζεβούβ für die richtige; aber es würde zu weit führen, sie hier rechtfertigen zu wollen.

Sodann: Das Urteil der Gegner ist bei Mt ein einfaches „er treibt durch Beelzebub die Dämonen aus", bei Mk ein doppeltes „er hat den Beelzebub" und „er treibt durch den obersten der Dämonen die Dämonen aus". Die nachfolgende Verteidigung nicht nur bei Mt sondern bei Mk selbst befasst sich aber nur mit der zweiten Anklage, folglich ist auch nur diese zweite Anklage ursprünglich. Also ist Mk mit seiner ersten „*ὅτι Βεελζεβοὺβ ἔχει*" sekundär; das ist seine Neubildung.

Nun ist aber diese Neubildung des Mk *ὅτι Βεελζεβοὺβ ἔχει* nur eine Steigerung des Urteils der Seinigen *ὅτι ἐξέστη*. Der Wegfall jener Anklage der Schriftgelehrten reisst auch das *ὅτι ἐξέστη* mit; das mildere Vorspiel muss ebenso von Mk gebildet sein wie die Anklage *ὅτι Βεελζεβοὺβ ἔχει*.[1])

Betrachten wir nun synoptisch die Apologie Jesu bei beiden Evangelisten:

Bei Mt haben wir eine ebenso einfache als durchschlagende Beweisführung, die würdig neben 12, 11. 12 stehen kann. Zuerst die unwidersprechlichen Obersätze resp. Analogien: Jedes in sich entzweite Reich muss zugrunde gehen; jede in sich entzweite Stadt, jedes entzweite Haus kann nicht bestehen. Wenn nun der Satan den Satan austriebe, wie ihr lästert, müsste er ja sein eigen Reich zerstören wollen, was absurd.

Dieser Beweisführung lässt Jesus noch eine argumentatio ad hominem folgen: Wenn ihr urteilt, dass ich durch Beelzebub die Dämonen austreibe, so müsstet ihr auch die Exorzismen eurer Söhne (d. h. eurer Leute) also deuten. Das tut ihr nicht. Also werden euch eure Leute anklagen, dass ihr doppelte Wage habt.

Wenn ich aber (was die einzig vernünftigerweise mögliche Auslegung bleibt) in der Kraft Gottes die Dämonen austreibe, so hat ja, eh' ihr euch dessen versaht, Gottes Herrschaft euch überrascht. Gottes Macht siegt über die Herrschaft des Teufels. Wie könnte jemand ins Haus des Starken gehen und seinen Hausrat rauben, wenn er nicht den Starken erst gebunden hat!

Diese prächtige Argumentation des Mt hat bei Mk ähnlich wie die Beweisführung des zweiten Sabbatkonflikts wieder das Beste eingebüsst. Dass Mk die argumentatio ad hominem (V. 28) fallen liess, begreifen wir; dieser Gedanke mochte ihm für seine Leser zu schwierig erscheinen. Aber dass er die übrige Beweisführung, die mit durchschlagenden Analogien das Absurde der Beelzebublästerung darlegt, in die Brüche gehen lässt, ist anstössig. Wie kann Mk nach Aufstellung des Problems *πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν* mit einem *καὶ* fortfahren, wie dies anstössige *καὶ* V. 25 und 26 repetieren, um endlich mit einem ebenso anstössigen *ἀλλ' οὐ* das letzte Glied anzufügen? So haben wir ja keine ordentliche Ueberführung der Gegner mehr. Die Sache scheint mir diese: Bei Mk im Gegensatz zu Mt verzichtet Jesus von vorneherein, die Gegner zu überführen. *Ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς* V. 23. Jesus redet zu den Pharisäern in Gleichnissen d. h. im Sinne des Mk in Rätselreden, damit sie mit offenen Augen doch nichts erblicken, trotz offenen Ohren doch nichts verstehen (4, 11. 12). Die Markusdarlegung zielt also gar nicht darauf ab, die Pharisäer zu überführen und zu erleuchten; sie dient dem Zweck, vollends blind und verstockt zu machen. Dazu ist sie denn auch gar nicht übel eingerichtet.

---

[1]) Die beiden Neubildungen des Mk sind übrigens nur relative Neubildungen; sie werden aus Matthäusgut bestritten. Der Satz „er hat den Beelzebub" hat seine Vorlage Mt 11, 18, wo uns die Lästerung des Täufers „er hat einen Teufel" entgegentritt. Auch der Satz *ὅτι ἐξέστη* ist bei Mt nicht ganz ohne Parallele. In dem Vers, welcher der Pharisäerlästerung vorausgeht, berichtet auch Mt, das nämliche Verb brauchend, von einer Ekstase; nur sagt er von den Volksscharen aus, dass sie ausser sich waren, während bei Mk Jesus des Aussersichseins bezichtigt wird. Das ist kaum ein Zufall. Wir haben schon zu oft gesehen, wie Mk sich sprachlich an Mt anlehnt und inhaltlich etwas ganz anderes sagt (1, 44; 3, 7. 12). Es scheint hier ein ähnliches Phänomen vorzuliegen.

Jedenfalls hat sie von der überführenden und erleuchtenden Kraft der bei Mt vorliegenden Argumentation viel eingebüsst.

Wer annehmen wollte, dass Mk dem Ursprünglichen näher steht, der müsste wieder annehmen, dass das Beste, die herrliche Evidenz der Beweisführung, auch hier auf Rechnung des Mt komme. Ich lebe wie beim zweiten Sabbatkonflikt der Zuversicht, dass jenes Beste nicht von Mt sondern von Jesus stammt. Mk aber hat dies Beste einer durchschlagenden Beweisführung verloren, resp. er hat seiner Parabeltheorie schon hier ein Opfer gebracht.

Während Mt V. 31 mit *διὰ τοῦτο* fortfährt und eine Folgerung aus dem Vorausgehenden zieht, fährt Mk in der Form der Gnomenrede mit einem *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* fort. Jesus hat bei Mk die Gegner mit einer Serie von „Parabeln" harangiert, er hat nichts bewiesen, nichts beweisen wollen; also baut er auch nichts auf das Vorausgehende, sondern stellt das Wort mit einem feierlichen *ἀμήν* auf sich selbst. Mk gibt V. 28 und 29 nur Mt V. 31, nicht 32 wieder; daraus zu schliessen, dass er V. 32 in seiner Vorlage nicht las, wäre übereilt. Gewiss gehört V. 32 dem Urevangelium nicht an;[1]) es ist innerhalb des Matthäusevangeliums eine Novelle, aber wie viele andere „Menschensohnstellen" eine vormarkische Novelle. Auch wenn Mk nur den Gedanken von Mt V. 31 wiedergibt, zeigt doch die Form seiner Gnome, dass ihm die Drohung des zweiten Matthäussatzes V. 32 *(οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι)* vorliegt. Im übrigen verstehen wir leicht, warum Mk den Gedanken von Mt V. 32 kassiert hat: Seine Christologie erlaubt ihm nicht zu sagen, dass die Lästerung des Menschensohns werde vergeben werden. Nach paulinischer Christologie, von der Mk nach mehrfacher Beobachtung abhängig sein dürfte, stehen Christus und der Geist einander so nahe (vid. II Kor 3, 17), dass Lästerung des Sohns zur Lästerung des Geistes wird.

Das Wort Mk V. 30 *ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει* hat die von Mk nach Analogie von Mt 11, 18 gebildete Lästerung V. 22 *ὅτι Βεελζεβοὺβ ἔχει* zur Voraussetzung. — Das herbe Wort Mt V. 30 wird von Mk hier nicht reproduziert; aber er bringt es in irenisch milder Form resp. Umkehrung 9, 40.

3, 31—35. || Mt 12, 46—50. Jesu Familie. Ein überaus gewaltiger Text bei Mt wie bei Mk! Familienbande pflegen sonst die innigste soziale Beziehung zu begründen, und der Mosaismus hat durch das 4. Gebot des Dekalogs dieselbe gefestigt und geheiligt; der Befehl, Vater und Mutter zu ehren, impliziert auch den Befehl, deren Kinder, also die Geschwister zu ehren.

Hier aber steht nun einer, der eine andre Beziehung der Blutsverwandtschaft überordnet; es ist ein Ton aus einer andern Welt, der herb und gewaltig hier in die Judenschaft hineintönt: „Wer den Willen tut des Vaters im Himmel, wer mit mir im Ziel des Lebens eins ist, der ist mir Bruder, Schwester, Mutter." Damit ist auch für alle Zeiten ein Kriterium des Christseins gegeben: Wer den Willen Gottes tut, wie Jesus ihn tut, der gehört zu ihm, der ist seines Geschlechts, der ist ein Christ.

Was materiell der Wille Gottes ist, wird hier freilich nicht auseinandergelegt. Bei Mt ist es leicht zu ergänzen; denn er hat besonders in der Bergpredigt den Willen des himmlischen

---

[1]) Mt 12, 32 tritt uns nicht mehr wie 9, 6 und 12, 8 der ursprüngliche Sinn von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = der Mensch entgegen; hier ist wohl Menschensohn von Anfang Messiastitel. Dabei bleibt es immer möglich, dass V. 32 doch nur als Variante aus V. 31 herausgewachsen ist (vgl. Wellhausen, Skizzen VI, 203f.). Die Sache kann hier nicht erledigt werden; sie kann nur im Zusammenhang des ganzen Menschensohnproblems gelöst werden; und dieses liegt jenseits meiner diesmaligen Aufgabe.

Vaters explicite dargelegt. Aber was umschliesst dieser Wille Gottes bei Mk? Wir haben bei diesem Evangelisten bis hieher keinen andern Imperativ vernommen als das Wort 1, 15 *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* das wir seinerzeit nicht als Addition glaubten auslegen zu dürfen. „Bekehrt euch zum Glauben an das Evangelium, an das in Jesu erschienene Heil!" Das dürfte die Quintessenz des Gotteswillens nach Mk umschliessen. Dem entspricht es, dass Jesus bei Mk hinweist auf die, welche im Kreis um ihn sitzen d. h. mit Aug' und Ohr und gläubiger Seele an ihm hangen; sie tun den Willen Gottes.

Zur Synopse noch folgendes: Bei Mt weist Jesus mit ausgestreckter Hand auf seine Jünger (*ἐπί* gegen, hin, nicht über) und bezeichnet sie als seine Familiengenossen. Bei Mk dagegen blickt er zum nämlichen Zweck ringsum jenen weitern Jüngerkreis an, den wir schon früher als von Mk kreiert erkannt haben. Dass dieser weitere Jüngerkreis von Mk als dem sekundären Schriftsteller kreiert ist, wird hier auch im Stil offenbar (vgl. Klostermann a. a. O. S. 80). Es ist folgendes: Nach V. 31 wäre es natürlich gewesen, fortzufahren *καὶ λέγουσιν αὐτῷ κτλ.* Statt dessen folgt die Notiz *καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος.* Diese wird als Störung des Erzählungsflusses empfunden; sie gibt sich zu fühlen als ein Einschiebsel, das Mk im Hinblick auf V. 34 gemacht hat. Das Einschiebsel aber, das im Dienste von V. 34 gemacht wurde, erweist eben jenen weitern Jüngerkreis V. 34 als sekundär gegenüber dem Häuflein der Zwölfe bei Mt. Das Motiv, das dem Mk die Hand führt, liegt nahe: Er sagt der grossgewordenen Gemeinde des apostolischen Zeitalters, Jesus habe da nicht ein Privileg der Apostel formuliert. Wer immer den Willen Gottes tue, werde damit ein Glied der Familie Jesu. So gestaltet seelsorgerliches Bedürfnis die Geschichte Jesu. So redet ein Seelsorger und Kirchenmann, vielleicht einer, der eine hohe Stellung in der römischen Gemeinde einnahm.

4, 1—34. || Mt 13, 1—52. Die Parabelrede am Meer. Nach Weiss (vid. Meyer, Matth. 8 Aufl. S. 244) verrät Mt seine Abhängigkeit von Mk hier schon damit, dass er nach Mk voraussetzt, die vorausgehende Szene habe in einem Hause gespielt, obwohl er davon nichts angedeutet habe. Hier hat sich B. Weiss übereilt. Ich denke, Mt habe durch das *ἔξω* 12, 46 (und 47) deutlich genug gesagt, dass er die vorausgehende Szene in einem Hause denkt.

Holtzmann findet in dem doppelten *καθῆσθαι* Mt 13, 1. 2 eine Stütze der Markushypothese: „Das . . . . ungeschickt antezipierte *καθῆσθαι* muss Vers 2 wiederholt werden; er setzte sich zuerst an das Meer, dann aber auch im Schiffe." Dieser Anstoss ist rein imaginär. Jesus geht nach V. 1 hinaus und setzt sich am Meeresstrand, nicht um auszuruhen, sondern um zu lehren. Es ist die dem Rabbi geziemende ruhevolle Körperhaltung überall bei Mt. Wie aber der Zudrang am Ufer zu gross wird, zieht er vor, ein Schiff zu besteigen und sich jetzt im Schiff zum Lehren zu setzen. Kurz, alles in Ordnung. Keine Spur einer durch Mk veranlassten ungeschickten Antezipation. Auch weiterhin ist der Text des Mt so glatt und schön, wie er nur aus einer durch keinerlei Vorlagen beengten Seele hervorgehen mag.

Beachten wir die Indizien des Sekundären bei Mk: Mt erzählt so schön wie harmlos, Jesus habe sich in ein Schiff gesetzt, während das Volk am Ufer stand; dass das Schiff auf dem Wasser schwimmt, ist ihm selbstverständlich. Mk dagegen berichtet auffallend pedantisch, Jesus sei in ein Schiff getreten und habe sich auf dem Meer gesetzt, nicht etwa in einem auf dem Strande liegenden Schiffe, und das Volk sei beim Meer auf dem Lande gewesen (vid. Klostermann). Mk sagt uns auch damit, dass der *ὄχλος* ein *ὄχλος πλεῖστος* gewesen sei, so dass Jesus, um nicht gedrückt zu werden, sich vom Ufer entfernen und von dem fernen Standpunkt aus zum Volk sprechen musste. Der Ausdruck *ὄχλος πλεῖστος* will mit Beziehung auf 3, 9 ff. gelesen werden.

Hatte ihn dort die Volksmenge schon arg bedrängt, so dass er sich zur Bestellung eines Schiffes veranlasst sah, so tritt er jetzt, da die Menge noch grösser geworden, in das damals bestellte Schiff; *τὸ πλοῖον* (nicht *πλοῖον*) dürfte die richtige Lesart sein.

V. 2: Das *ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά* ist gewiss gegenüber dem *ἐλάλησεν* des Mt sekundär. Es entspricht das Wort unsrer oft gemachten Beobachtung, dass Mk nicht müde wird, vom Lehren Jesu zu berichten, so wenig er uns davon zukommen lässt. Der Ausdruck ist hier wenig angebracht, weil dem Volk nach Mk V. 11 und 12 keine Belehrung zu teil wird; die Parabeln sind Rätselreden mit dem Zweck der Verstockung.

Mk beginnt *ἀκούετε· ἰδοὺ ἐξῆλθεν*. Die Verbindung des Imperativs „Hört" mit der Aufforderung zum Sehen ist nur so verständlich, dass Mk einem eigenen Antrieb gehorsam in seiner lebendigen Weise mit *ἀκούετε* beginnt und dann, seiner Vorlage folgend, das dazu so wenig passende *ἰδού* herübernimmt.

Καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν V. 7, ebenso *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον* V. 8 sind präzisierende und verdeutlichende Zusätze.

Mt schreibt durchweg den Pluralis *ἃ μὲν ἔπεσεν* u. s. w. Mk setzt statt dessen V. 4—7 den Singular *ὃ μὲν ἔπεσεν, ἄλλο ἔπεσεν*. Mk sagt sich vermutlich, Gleichnis und Auslegung vermischend, dass das Gesäte der *λόγος* ist (*ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει* V. 14) und dieser ist einer. Das Neutrum *ὅ, ἄλλο* kommt daher, dass das Beziehungswort nun doch nicht *λόγος* sondern *σπέρμα* ist. V. 8 kommt Mk wegen der verschieden reichlichen Ernte mit dem Singularis nun doch nicht mehr aus; er braucht jetzt den Plural und verrät damit zugleich, dass der Plural in seiner Vorlage durchweg vorlag. — Mt sagt V. 8 antiklimaktisch, dass die auf gutes Land gefallenen Samenkörner Frucht trugen, das eine hundertfältig, das andere sechzigfältig, das dritte immerhin noch dreissigfältig. Mk ersetzt die Antiklimax durch die populärere Klimax. — Die Formel *καὶ ἔλεγεν*, mit der Mk das Schlusswort einführt, ist gewiss gegenüber Mt sekundär. „Wer Ohren hat zu hören, der höre" muss doch im allerengsten Zusammenhang mit dem Gleichnis gedacht werden, wie es Mt gibt.

Dass der weitere Jüngerkreis, von dem die Anfrage V. 10 ausgeht, ein sekundäres Markusgebilde ist, wurde früher festgestellt. Die Klasse der Esoteriker, denen das Geheimnis des Himmelreichs und damit das Heil zu teil wird, ist bei Mk erweitert; ihnen treten die Draussenstehenden gegenüber. Mit *οἱ ἔξω* werden bei Paulus die ausserhalb der Heilsgemeinde stehenden, die Ungläubigen bezeichnet (I Kor 5, 12. 13; Kol 4, 5; I Thess 4, 12). Der Schriftsteller Mk, bei dem wir schon so viel Paulinisches angetroffen, nimmt hier den paulinischen Gegensatz von Gemeindegliedern und Draussenstehenden in die Rede Jesu auf; Jesu Predigt wird auch hier paulinisiert (vgl. Hadorn, Markusevang. S 88).

Zu dieser Paulinisierung gehört wohl auch hart daneben der Singularis *τὸ μυστήριον* im Gegensatz zu *τὰ μυστήρια* des Mt. Paulus weiss auch nur von einem grossen Geheimnis, dem *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον, φανερωθὲν δὲ νῦν* (Röm 16, 25). Es ist das Geheimnis von dem Sohne Gottes, der aus der obern Welt im Fleisch erschienen, der hingegeben ward unserer Uebertretungen wegen, auferweckt unserer Rechtfertigung wegen (Röm 4, 25).

Ein trefflicher Beleg dafür, dass Mk gegenüber Mt sekundär ist, ist das *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gegenüber *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bei Mt. *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist ein Hebraismus; es bedeutet nicht ein Reich im Himmel und auch nicht ein Reich vom Himmel, es bedeutet vielmehr die Herrschaft des Himmels, Himmel metonymisch gebraucht für Gott. Unter den zahlreichen Metonymien, welche das Spätjudentum brauchte, um den Namen Gottes nicht in den Mund zu

nehmen, war מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם eine der gewöhnlichsten. Mk hat den Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, der ja seitdem bis auf diesen Tag der abendländischen Gemeinde unverständlich blieb, korrekt mit *βασιλεία τοῦ θεοῦ*[1]) interpretiert. Aber sekundär gegenüber Mt ist das gewiss; der Weg von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zu *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist verständlich, nie der umgekehrte.

Vergleichen wir jetzt die Parabeltheorie beider Evangelisten Mk 4, 12 || Mt 13, 13—15. Jesus bedient sich nach Mt dem Volk gegenüber der Parabelrede, *ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιοῦσιν* d. h. weil die Menge für das Verständnis nun doch ein für allemal verloren ist, weil jeder Versuch der Aufklärung doch hoffnungslos wäre. Nach V. 14 geht in dieser Unempfänglichkeit des Volks eine Prophezeiung (Jes. 6, 9f.) in Erfüllung; ja V. 15 führt die Unempfänglichkeit geradezu auf einen göttlichen Ratschluss zurück; es geht an ihnen ein Gottesgericht in Erfüllung; der mit *μήποτε* eingeleitete Finalsatz formuliert deutlich den göttlichen Verstockungsratschluss. Und Jesu Parabeln müssen nun nach dem Evangelisten diesem Verstockungsratschluss dienen. Noch härter formuliert das Mk: Er bringt das Jesajacitat nicht; aber er ersetzt das *ὅτι* in Mt 13 durch ein herbes *ἵνα* und nimmt so den göttlichen Ratschluss des Prophetenworts direkt in Jesu Seele als Zweck seiner Parabelrede herüber. Und nicht nur das *ἵνα* dient diesem Zweck, sondern die ganze von der Matthäusparallele verschiedene Form von Mk V. 12: Er hat das Jesajawort fallen lassen, aber dessen wesentlichen Inhalt seinem Jesuswort einverleibt (*βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν* entspricht dem *βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε* Mt V. 14; *ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν* entspricht dem *ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε* Mt V. 14; *μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* entspricht dem *μήποτε . . . ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς* Mt V. 15). Anstössig ist uns Mt, demzufolge die Parabelrede dessen, der doch den glimmenden Docht nicht auslöschen will, der Vollstreckung eines göttlichen Verstockungsratschlusses dienen muss; vollends anstössig Mk, demzufolge Jesu eigene Absicht durch die Parabeln jene Verstockung herbeizuführen sucht.

Die massgebenden Exegeten sind heute im ganzen einig darüber, dass diese Zweckbestimmung der Parabel, wie sie in den Evangelien vorliegt, Jesu Zweck nicht gewesen sein kann. Jülicher formuliert die Quintessenz des Protestes (Gleichnisse I, 1. Aufl., S. 145) also: „Wenn Christus *κηρύσσειν* und *διδάσκειν, ζητεῖν* und *εὑρίσκειν* für seine Lebensaufgabe ansah, so kann er in Parabeln nicht gesprochen haben mit jener Absicht, nicht verstanden zu werden. Durch solche Zweckbestimmung wird ihm das Herz aus dem Leibe gerissen.“ Das ist wohl unwidersprechlich.[2]) Was aber die synoptische Frage betrifft, so erweist sich auch hier Mk

---

[1]) Wenn er bloss den hebraistischen Pluralis *τῶν οὐρανῶν* fallen liess und *βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* schrieb, hätten ja die griechischen Leser etwas von der Herrschaft des alten Gottes Uranos hören müssen. Er liess den Hebraismus samt der Metonymie fallen und schrieb ebenso richtig als verständlich *βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

[2]) Nur müssen wir uns vor einer falschen Folgerung hüten, die Jülichers ganzem grossen Werk verhängnisvoll geworden ist. Jülicher folgert von seiner richtigen Praemisse aus, dass Jesus der Allegorie sich nicht bedient haben könne: „Kein Mittel hat er unversucht gelassen, um das Wort Gottes an und in die Herzen seiner Hörer zu bringen; nur die Allegorie, die nicht verkündigt sondern verhüllt, die nicht offenbart sondern verschliesst, die nicht verbindet sondern trennt, die nicht überredet sondern zurückweist, diese Redeform suchen wir bei dem klarsten, dem gewaltigsten, dem unermüdlichsten aller Redner vergebens.“ Wo nun in den Evangelien doch Allegorien vorliegen — die Mehrzahl der evangelischen Parabeln sind ja Allegorien — sieht sich Jülicher genötigt, darin Neubildungen der Evangelisten oder der Gemeinde zu sehen, . . . jedenfalls so oder so die Autorschaft Jesu in Zweifel zu ziehen, und nur die echten Vergleichungen und Gleichnisse, welche nicht wie die Allegorie einer Deutung bedürfen, sondern als die schlechthin durchsichtigen selber deuten, für Jesum in Anspruch zu nehmen. Daneben musste Jülicher auch von der Tendenz ergriffen werden, evangelische Stücke, welche der unbefangene Leser bisher als Allegorien genoss und verwertete, als Nichtallegorien (als echte Gleichnisse, Beispiele etc.) hinzustellen.

wieder als der sekundäre Schriftsteller, weil er mit seinem ἵνα und der Einverleibung des Jesajaworts in das Jesuswort den Mt überbietet; die grössere Abweichung von dem historisch Möglichen und Wirklichen ist auch die des sekundären Schriftstellers. Auch dürfte jeder Willige einräumen, dass es hier einen Weg vorwärts von Mt zu Mk, aber nicht von Mk zu Mt gibt: Es ist psychologisch verständlich, dass ein erster Schriftsteller für seine Parabeltheorie ein düsteres Jesajawort citiert, und dass ein zweiter den Inhalt dieses Worts der Rede Jesu einverleibt; aber es ist nicht verständlich, dass ein erster Wortlaut und Geist des Jesajaworts dem Wort Jesu einverleibt und erst ein zweiter das düster finale Jesajawort citiert, dagegen im Wort Jesu, welches doch durch das Citat gestützt werden soll, das schreckliche ἵνα ausmerzt.

Uebrigens habe ich nun für die, welche meiner synoptischen Erörterung immer noch widerstehen sollten, noch einen kräftigern Beweis, dass hier Mt der primäre, Mk der sekundäre Schriftsteller ist. Die Sache ist folgende: Die Parabeltheorie des Mt ist nicht eine vergängliche Blase; dieselbe ist vielmehr im Evangelium wohl vorbereitet und wird hernach in dem Aufbau des wunderbaren Buchs nicht wieder vergessen: Wir hören 4, 23, dass Jesus lehrend in ganz Galiläa umherzog; wir empfangen als grandioses Specimen seiner offenen (nicht parabolischen) Belehrung der ὄχλοι die Bergrede. Dies Lehren Jesu dauert nach Mt geraume Zeit an; 9, 35 wird uns zum andern Mal versichert, dass er lehrend durch alle Städte und Dörfer Galiläas zog; ja, jetzt sendet er, um den Jammer des Volks zu wenden, vollends noch zwölf Sendboten mit seinem κήρυγμα aus; und er selbst wird derweilen nicht müssig, sondern zieht nach 11, 1 abermals lehrend durchs Land. Von jetzt ab aber beginnen die Klagen über die Unempfänglichkeit des Volks, zuerst 11, 16—19: Dies Geschlecht gleicht eigensinnigen Kindern; Johannes war nicht nach ihrem Geschmack, ich kann's ihnen auch nicht recht machen. Die Klage wird herber 11, 20—24. Ueber die bevorzugten Städte Chorazin, Bethsaida, Kapernaum hinweg wird seine

---

Jülicher ist m. E. einer Uebereilung zum Opfer gefallen: Die richtige Praemisse, dass Jesus nicht kann gesprochen haben, um nicht verstanden zu werden, trägt durchaus nicht den Schluss, dass er die Allegorie nicht könne gebraucht haben. Die Allegorie steht mit dem Interesse der Erklärung, Belehrung, Gewinnung, Rettung durchaus nicht auf dem gespannten Fusse, wie Jülicher annimmt. Ich frage: War denn Jotham, der Sohn Gideons, der den Männern von Sichem eine Allegorie erzählt, Tor genug, als Volksredner nicht belehren sondern verhüllen, nicht überreden sondern zurückweisen zu wollen? War Menenius Agrippa auch ein solcher Tor? Die Geschichte will's anders. Sie berichtet, das Volk habe seine Allegorie verstanden; er habe das Volk durch seine Allegorie unterwiesen, beruhigt und zur Umkehr gebracht. — War Lessing ein Tor, der verhüllen wollte, als er seine herrliche Allegorie von dem grossen Palast verfasste? (NB. Er nennt sie „Eine Parabel", weil er wie unsere Evangelisten Parabel und Allegorie gleichsetzt.)

Die Allegorie, die durchaus nicht bloss der Poesie angehört, wie Jülicher will, hat einen ganz immensen didaktischen Wert; denn sie regt an, nötigt zum Nachdenken, zur Selbsttätigkeit. Sie überragt darin die eigentliche Vergleichung weit. Vergleichung und ausgeführtes Gleichnis sind freilich dem guten Redner und Lehrer unentbehrlich; aber im allgemeinen geben sie die Wahrheit zu billig. Indem Bild und Sache nebeneinandergestellt werden, kann der Hörer die Wahrheit fast hinnehmen wie eine Handvoll Nüsse, die man ihm auf dem Teller darbietet. Die Allegorie aber reizt zum Aufmerken und Nachdenken; und der Mensch will zu eigener Tätigkeit gereizt werden. Was er durch selbsteigene Bemühung gefunden, ist ihm zehnmal lieber, als was man ihm zugesteckt.

Die Allegorie als Lehrform hat noch andere Verdienste; z. B. erlaubt sie Dinge zu sagen, die sich sonst gar nicht sagen liessen. So D. Fr. Strauss in seinem „Julian", der doch eine Allegorie für Friedrich Wilhelm IV. ist. Andrer Fall: Es kommt vor, dass ein Redner, Lehrer, Prophet sich zwar gar nicht scheut, eine den Zuhörer strafende, ja vernichtende Wahrheit geradeheraus in eigentlicher Rede auszusprechen. Aber es ist weit höherer Erfolg, wenn er den Zuhörer zwingt, selbst über sich den Stab zu brechen; vgl. Nathans Allegorie nach Davids Bathseba-Uriahandel und Jesu blutige Allegorie in Mt. 21, 33—41.

Mithin: Wenn Jesus sich je und je der Allegorie bediente, so liegt darin nichts vor, was gegen seine Lehrweisheit und Heilandsliebe verstösst. Nie hat ein grosser Redner und Lehrer seine Weisheit immer flach und platt auf dem Teller angeboten. Wir wollen dem grössten unter allen eine der wirkungsvollsten Redeformen nicht versagen. Wenn auch die Parabeltheorie Mt 13, 13 seine Sache gewiss nicht war, so kann immer noch die allegorische Lehrweise seine Sache gewesen sein.

Klage und Anklage universell 12, 41. 42: Die Niniviten werden aufstehen im Gericht gegen dies Geschlecht, denn sie taten Busse auf die Predigt Jonae hin, während das Volk seiner Predigt widerstand. Vollends ernst ist das Wort 12, 43—45, das in seinem Zusammenhang wohl folgende Auslegung erheischt: Wenn das heilschaffende Wort einem Volk entgegentrat, jedoch nach vielversprechenden Anfängen die Umkehr ausblieb, bleibt das Volk nicht in dem status quo ante, sondern es wird viel schlimmer mit ihm. Das Lebenswort wird ihm ein Wort des Todes und der Verstockung. Diesen traurigen herben Tönen lässt nun Mt als Schluss der galiläischen Lehrtätigkeit Jesu die Gleichnisse folgen mit der Theorie, weil all sein klares Lehren (samt dem Lehren der Jünger) seinen Zweck, die Umkehr des Volks, doch nicht erreichte, habe er jetzt zu dem Volk in Parabeln d. h. Rätselworten geredet, die der Vollstreckung des von Gott verhängten Verstockungsratschlusses dienen. Wie ernst das bei Mt gemeint ist, erhellt daraus, dass er im Aufbau seines Buchs dabei bleibt: Jesus hat nach Mt von jetzt ab das galiläische Volk nicht mehr gelehrt;[1]) voll Erbarmen heilt er 14, 14 seine Kranken und speist hernach die Hungrigen, aber er lehrt sie nicht. Ans galiläische Volk wendet er sich nach Mt nur noch einmal 15, 10—12, und dies eine Mal ist's nach Mt nicht eigentliche Rede sondern eine Parabel, die nach V. 16 der Auslegung bedarf. Und dann geht er 15, 21 zu den Heiden, um nie wieder als Lehrer des galiläischen Volks wiederzukehren; 15, 29 ist von Lehre nicht die Rede, und wenn daselbst doch Lehre muss vorausgesetzt werden, so handelt es sich nicht um Belehrung des galiläischen Volks sondern, wie wir sehen werden, von Heiden. In der Fortsetzung schildert Mt neben Konflikten mit Pharisäern und Sadduzäern seine Beziehungen zu den Jüngern. Lehrer des Volks wird Jesus nach Mt erst wieder in Jerusalem, aber nun eben nicht mehr des galiläischen Volks. Es ist also klar, dass des Mt Parabeln und seine Parabeltheorie im 13. Kapitel eine feste entscheidende Stellung haben.

Ganz anders ist das bei Mk: Da ist die Parabeltheorie von 4, 11. 12 nicht vorbereitet, indem das Volk bisher sich zu Jesu drängte, gläubig an ihm hing und zu Klagen, wie sie Mt Kap 11 und 12 vorliegen, nicht Anlass gab. Noch schlimmer: Die Parabeltheorie bleibt im Aufbau des Mk ohne Folge; Mk holt nämlich die bei seinen andern Kompositionsinteressen früher ausgeschiedenen Stücke (Seesturm, Gerasener, Jairustochter, blutflüssiges Weib) nach; dann fährt er (nach Einschiebung der Nazaretszene) mit Mt 9, 35 fort und erzählt jetzt, dass Jesus die Dörfer rings lehrend bereist und die Apostel abgesandt habe (vgl. 6, 30). Er berichtet weiter 6, 34, dass er das Volk vieles gelehrt habe. Mit andern Worten: Mk vergisst, dass dies Lehren des galiläischen Volks durch die Parabeltheorie im 4. Kapitel längst als hoffnungslos verworfen ist. So etwas ist nur möglich bei einem sekundären, halb von einer Vorlage, halb von eigenen Intentionen getriebenen Schriftsteller. Des Mt Parabeltheorie entspricht der historischen Wirklichkeit nicht; aber die nach vorn und hinten feste entscheidende Stellung derselben im Matthäusbuch beweist, dass dieselbe bei Mt gewachsen ist, ihm als wirkliches Eigentum zugehört; mit Eigentum verfährt man sorgfältig. Die nach vorn unvermittelte, in der Fortsetzung unwirksame Parabeltheorie des Mk beweist, dass sie sein Eigentum nicht ist; ihr bei Mk unmotiviertes Auftauchen, das ohne Folge bleibt, ist mit hundert andern Dingen ein verlässlicher Zeuge sekundärer Schriftstellerei.

---

[1]) Mt 13, 54 ist keine Instanz. Denn die πατρίς Nazaret rechnet Mt nicht zu Galiläa; vid. 4, 13 ff., wo Jesus die πατρίς Nazaret verlässt, um sich im Gebiet Sebulon und Naphthali niederzulassen, damit in Galiläa das vom Propheten verheissene Licht aufgehe.

Fahren wir fort: Die herrlichen Worte Mt 13, 16 und 17, in denen die Jünger wegen ihres Sehens und Hörens selig gepriesen werden, konnte Mk nicht brauchen; denn er hat V. 12 das Matthäuswort *ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν κτλ.* mit Hilfe des Jesajacitats so umgebildet, dass Hören und Sehen ganz wertlos sind (*ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν κτλ.*). Die Hörenden und Sehenden fallen der Verstockung anheim, während bei Mt rechtes Hören und Sehen dem Verstehen identisch ist und die Anwartschaft weiterer Offenbarung einschliesst (vid. V. 12). Dementsprechend gibt Jesus den Hörenden und Sehenden V. 18 ff. eine Auflösung der Parabel, damit die Erkennenden vollends reich an Erkenntnis werden (V. 12). Holtzmann urteilt nun allerdings, Mt bringe V. 18 eine in den Zusammenhang des Mk zurücklenkende Uebergangsformel in Gestalt einer einfachen Aufforderung an die Jünger zum Anhören der *ἐπίλυσις*, welche hier vollkommen überraschend erfolge, da sie weder durch eine Frage der Jünger danach (Mk V. 10), noch durch eine motivierende Erklärung Jesu (Mk V. 13) vorbereitet sei. Was doch nicht alles überrascht, wenn man durch ein Vorurteil gebunden ist! Mir scheint bei Mt alles glatt: Jesus hat doch soeben die Jünger selig gepriesen, weil sie hören und sehen, d. h. für die Mysterien des Himmelreichs offen sind. Drum gibt er ihnen in einer Auflösung der Parabel das ganz enthüllte Mysterium des Himmelreichs, damit V. 12 in Erfüllung gehe. Kurz, der Matthäusbericht genügt sich selbst völlig.

Die bei Mt vorliegende Auslegung ist nichts Klassisches. So legt ein Katechet zweiter Güte eine Allegorie aus: Die Diktion ist schwerfällig, wie jeder merkt, der z. B. V. 19 übersetzen soll. Bild und Sache gehn in der Auslegung durcheinander, und obwohl nicht die verschiedenen Menschenklassen sondern das Wort dem Sämenkorn entspricht, erscheinen doch V. 20. 22. 23 die verschiedenen Menschen als die ausgesäten. Diese Auslegung stammt so wenig von Jesus, dem Meister der Rede, wie die Parabeltheorie V. 13 von Jesus, dem Barmherzigen, stammt.

Mk, der sekundäre Schriftsteller, sucht den schwierigen und unschönen Matthäustext zu glätten und schreibt V. 14 „Der Sämann sät das Wort". Aber diesem Anfang entspricht die Fortsetzung nicht; V. 15 ist eine höchst ungeschickte Kombination der Vorlage und der eigenen Intention, und V. 16 ff. lenkt Mk vollends ins Matthäusgeleise ein, und die verschiedenen Menschenklassen erscheinen als die ausgesäten. Gerade die Diskrepanz zwischen V. 14, wonach das Wort ausgesät wird, und den folgenden Versen, wonach die verschiedenen Menschen die gesäten sind, offenbart den sekundären Schriftsteller, der einem eigenen Einfall folgt, aber alsbald die Flügel wieder sinken lässt und von der Vorlage gebunden bleibt.

Die beiden mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (V. 21. 24) eingeleiteten Abschnitte des Mk haben in Hucks Synopse und im Handkommentar die Ueberschrift „Aufmunterung zum Verständnis", und die Synopse unterlässt es, Matthäusparallelen zu nennen.

Holtzmann lehrt, es sei eine Reihe von Sentenzen, welche bei Mk die erste spezielle Unterweisung des Jüngerkreises bezüglich ihrer Berufspflicht darstellen. Diese Auffassung scheint mir unhaltbar: Die Worte richten sich ja doch nach V. 23 ans Gehör; Hören und Verstehen aber bilden in der Terminologie des Mk einen Gegensatz (vgl. V. 12 und 33 f.).

Wider die z. Z. herrschende Exegese, derzufolge *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* V. 21. 24 sich auf die Jünger (die zwölf samt dem weitern Jüngernkreis V. 10) bezieht, behaupte ich: Diese Reden gehen nach Mk ans Volk. Mein Beweis: Es ist zunächst unwidersprechlich, dass mindestens mit V. 26 und 30 Gleichnisreden an das Volk beginnen. V. 33 im Gegensatz zu V. 34 verbürgt es uns. Mit welchem Recht aber lässt man das *τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει* V. 33 nur auf die beiden vorausgehenden Parabeln sich zurückbeziehen und nicht auch auf die zwei Stücke 21—23 und

24 f.? Das sind doch im Sinne des Mk auch Parabeln d. h. Bildreden genau so wie 3, 23—27, auf Auge und Ohr berechnet ganz nach der markischen Parabeltheorie V. 12 und 33. Welcher Anlass wäre denn nun vorhanden, den grossen Einschnitt zwischen V. 25 und 26 zu setzen und das Vorausgehende an die Jünger, das Nachfolgende an die ὄχλοι gerichtet zu denken? Ich urteile: Mit der stereotypen Formel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς V. 21 und 24 werden wie V. 2. 26. 30 auf das Volk berechnete Parabeln eingeführt.

Aber bemerkst du nicht, sagt man mir, dass V. 26 und 30 nur καὶ ἔλεγεν steht? Damit deute Mk an, dass diese Parabeln an eine andre Adresse gehen. Ich sehe es; aber ich verwerfe den Schluss. Wenn Mk V. 26 und 30 an eine neue Adresse gerichtet dächte, so hätte er wahrlich kräftigere Mittel gehabt, solches anzudeuten. Ich kann dem Fehlen des αὐτοῖς in V. 26 und 30 keine andere Bedeutung beimessen, als dass Mk die Monotonie der Diktion vermied; die Identität der Adressaten ist ihm selbstverständlich.

Aber wird nun nicht bei meiner Auffassung der Uebergang von V. 20, wo Jesus zu den Jüngern sprach, zu V. 21, wo er nun mit dem Volk sprechen soll, sehr hart? Gewiss hart genug. Aber man beachte doch gütigst, wie Mk durch ein kleines Mittel diese Härte erträglich gemacht, ja beseitigt hat: Der Abschnitt V. 10--20 enthält nach der deutlichen Erklärung von V. 10 (ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας) eine parenthetische Aufklärung, die Jesus den Seinen gab, als er mit ihnen allein war. Nun aber war er nach V. 35. 36 diesen ganzen Tag mit seinen Jüngern nicht allein, war vielmehr im Schiff der Volksmasse gegenüber und verliess sie erst am Abend. Folglich ist nach der Anlage und Absicht des Mk V. 10 ff. vorgreifend zu denken „Als er hernachmals mit den Jüngern allein war, gab er über den Zweck der Gleichnisrede die folgende Erklärung und erklärte er ihnen die Sämannsparabel". Aber am heutigen Tage fuhr er nach der Sämannsparabel mit einer zweiten Parabel 4, 21 ff. fort und schloss auch diese wie die erste mit einem εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω. Dann liess er eine dritte 4, 24 f. folgen, dann die vierte 4, 26—29, die fünfte 4, 30—32. Und, fährt der Schriftsteller 4, 33 fort, „Noch in vielen solchen Parabeln redete er zu ihnen d. h. zum Volk". Der Tag war damit ausgefüllt; das war sein Parabeltag V. 36. Insbesondre aber löste er seinen Schülern alles auf. Wann denn? Nicht heute. Denn heute ist er ja mit seinen Jüngern nicht besonders. Also ist V. 34 b wie V. 10—20 parenthetisch vorgreifend zu denken.

Aber wenn dies des Mk Meinung ist, warum hat er denn, statt die Parabeln in ungebrochener Serie einander folgen zu lassen, V. 10—20 und 34 b so ungeschickt parenthetisch eingefügt? Warum hat er nicht diese Dinge, die einem spätern Zeitpunkt angehören, auch an einem spätern Ort gebracht? Als wenn das ein Rätsel wäre! Hier macht sich eben wieder das schon mehrgenannte Parallelogramm der Kräfte geltend. Nach des Mk schriftstellerischer Komposition würde die Erklärung V. 10—20 freilich an einer spätern Stelle gegeben werden müssen; unter dem Druck der Matthäusvorlage aber bringt er sie im Sinn einer antizipierenden Parenthese an der Stelle, die sie bei Mt okkupiert.

Synoptisch habe ich zu Mk 4, 21—25 noch folgendes beizufügen: Die Matthäusparallelen (5, 15; 10, 26; 7, 2; 25, 29 resp. 13, 12) befinden sich eine jede an ihrem Ort in einer klaren, naturgemässen Verbindung, die als solche den Stempel wenigstens relativer Ursprünglichkeit trägt. Wie anders steht's bei Mk! Der Begriff ἐπὶ τὴν λυχνίαν τιθέναι V. 21 = φανερωθῆναι (V. 22) hält die im übrigen sehr disparaten Sätze zusammen. Der Begriff des Lichtes einerseits, des Verborgenen andrerseits haben keine Relation; aber weil sie beide offenbar werden sollen, werden die

zwei Worte zusammengekoppelt. — Die beiden Worte V. 24 und 25 sind durch den Begriff des Zumessens aneinandergeleimt, während der Inhalt beider Sätze sehr disparat ist.

Ich urteile: Wo die Sätze in naturgemässer Verbindung uns entgegentreten d. i. bei Matthäus, da sind sie auch an ihrer ursprünglichen oder relativ ursprünglichen Stelle. Und wo sie in künstlich gezwungener Verbindung stehen d. i. bei Markus, da sind sie sekundär verwertet. Zu gleicher Einsicht führen auch die Differenzen der Form: Die klassische assertorische Form des Mt sieht doch wahrlich mehr nach Ursprünglichkeit aus als die Frageform des Mk. Vollends das Prädikat *ἔρχεται* in V. 21 kann nicht auf Ursprünglichkeit Anspruch machen. Ein Oellicht kommt und geht doch nicht. Das Verb erklärt sich vermutlich so, dass Mk nach der Bedeutung des *λύχνος* (d. i. ihm Jesus, der Gottessohn) hinüberschielt und nun vom Bild prädiziert, was doch nur vom Abgebildeten prädiziert werden könnte.

Der vorliegende Abschnitt ist noch insbesondere für das Verhältnis des Mk zur Bergpredigt instruktiv. Wir haben bei Mk schon Introduktion und Schlusswort jener Rede angetroffen. Hier nun finden wir zwei Blöcke, die an unserm Ort keine ursprüngliche Stätte haben, in der Matthäusbergrede dagegen vortrefflich gelagert sind; und wir finden noch mehr erratische Blöcke bei Mk, die in Mt 5—7 trefflich gelagert sind. Liegt es nicht nahe, dass der Schriftsteller, der, wie wir erkannt, bis jetzt allen übrigen Stoff aus Mt bezogen hat, auch jene erratischen Blöcke aus der Matthäusbergrede bezogen hat? Die Annahme, dass Mk zwischen dem bei ihm erhaltenen Eingang und dem Schluss der Bergrede auch den ganzen Wortlaut derselben vor sich hatte, tritt uns immer näher. Dass er dieselbe qua Gesetz eliminierte, wurde schon angedeutet. Aber kleine „bildliche“ Stücke derselben hat er hernach seiner Komposition einverleibt: Was er als Stück eines nomistischen Heilswegs nicht ertrug, ertrug er als Bildrede, als Rätsel.

Die Differenz zwischen Mk 4, 26—29 und Mt 13, 24—30 ist gross, so gross, dass viele Exegeten der Ansicht sind, es handle sich um zwei ganz verschiedene Gleichnisse, von denen keines litterarisch vom andern abhängig sei. Bei der Kongruenz des Eingangs, der Kongruenz des Schlusses und dem kongruenten Standort vor der Senfkornparabel würde ich mich noch dreimal besinnen, ehe ich die Beziehungslosigkeit beider zugeben würde, auch wenn keine weitern kongruenten Bestandteile vorlägen. Aber es sind der kongruenten Bestandteile noch viele (vgl. darüber besonders B. Weiss in „Jahrbücher für deutsche Theol. 1864, S. 92 f. und in seinem Markusevang. 1872). Nachdem beide Darstellungen einen Menschen (*ἄνθρωπος*, nicht *σπείρων*) haben Samen ausstreuen lassen, ist in beiden Darstellungen vom Schlafen die Rede (Mt 25, Mk 27); und der Same sprosst (Mt 26 *ἐβλάστησε*, Mk 27 *βλαστᾷ*). An das *καρπὸν ἐποίησεν* Mt 26 erinnert das *καρποφορεῖ* Mk 28. Sodann: Die drei Stadien der Entwicklung in Mk 28 *χόρτος — στάχυς — σῖτος* finden sich auch bei Mt: *ἐβλάστησεν ὁ χόρτος* „es sprosste die Saat“, das erste Stadium; *καρπὸν ἐποίησεν* „trieb Aehren hervor“, das zweite Stadium; der *σῖτος* endlich, das reife Korn, repräsentiert das dritte Stadium. Das Senden der Sichel, wenn die Ernte da ist (Mk 29) entspricht dem Senden der Schnitter zur Zeit der Ernte (Mt 30). So vielen kongruenten Bestandteilen gegenüber wird — zumal bei der Indentität des Orts — die Rede von zwei einander nichts angehenden Gleichnissen völlig hinfällig.

Die Frage kann nur sein, wo die ursprüngliche Form sei. Dass wir Mt bis anhin lückenlos als Vorlage des Mk erkannt, berechtigt gewiss zu dem Präjudiz, dass es sich auch im vorliegenden Fall also verhalte. Betrachten wir aber die Sache ohne Präjudiz rein für sich: Bei Mt ist die Parabel einfach und völlig durchsichtig, die Form knapp, plastisch, durchaus treff-

lich. Die Parabel ist eine vollendete Allegorie, die uns V. 36—43 von Punkt zu Punkt gedeutet wird: „Der Säemann, der den guten Samen sät, ist des Menschen Sohn; der Acker ist die Welt; der gute Same bedeutet die Söhne des Reichs, das Unkraut die Söhne des Bösen“ u. s. w. Jeder Zug der Parabel trägt sein *ἄλλον* vortrefflich.

Wie anders bei Mk! Wie ist da die Parabel stilistisch verwaschen! Der Satz: „So ist das Reich Gottes, wie wenn ein Mensch den Samen aufs Land würfe und schliefe und wachte Nacht und Tag“ ist doch neben des Mt Lapidarstil fast salopp zu nennen. Fast anstössig ist die Konstruktion von 28b, resp. der Nominativ statt des Akkusativs. Während das *καρπὸν ἐποίησεν* bei Mt korrekt vom Hervortreiben der Aehre gebraucht ist, braucht Mk das *καρποφορεῖν* inkorrekt vom Hervorbringen überhaupt, das dann erst in die drei Momente auseinandergelegt wird. Während Matthäus korrekt mit *σῖτος* den Weizen im Gegensatz zum Unkraut bezeichnet, bezeichnet Mk damit das Korn in der Aehre. Der Sinn der Markusparabel scheint etwa dieser: Wie ein menschlicher Sämann nach der Aussaat des Samens die Dinge ruhig gehen lässt resp. der Kraft des Samenkorns und der Erde die Entwicklung und das Ausreifen anheimstellt und nur zum Schlusse das ohne sein Zutun ausgereifte Getreide einheimst, so ist es auch mit dem Gottesreich. Die durch das Wort der Wahrheit (das Evangelium) Gezeugten wachsen unaufhaltsam hinan zum vollen Mannesalter Christi, und wenn sie die Reife erlangt, holt sie der Messias heim in seine ewigen Hütten.

Wo ist nun die ursprüngliche Gestalt? Ich urteile: Die Matthäusparabel ist aus einem Guss. Es ist psychologisch ganz unmöglich, dass ein solches Meisterstück mit ungeteilter Seele durch ein Parallelogramm der Kräfte — Markusvorlage und eigene Intention des Mt — entstanden sei. Dagegen widersteht keine Psychologie der Annahme, dass Mk der Matthäusvorlage einige Glieder ausgeschnitten und dem Rest seine andre Seele eingehaucht hat.

Nicht das Ob steht in Frage. Nur dies ist die Frage, was den Mk zu der Umformung veranlasst hat. Ich erwäge folgendes: Mt beschreibt das Reich Gottes auf Erden (die civitas Dei, die Kirche) als eine gemischte Gesellschaft von solchen, die gut sind, und andern, die den Guten nur ähnlich scheinen, wie der Lolch in seinen ersten Entwicklungsstadien der Weizensaat ähnlich ist. Er denkt an die, welche durch Taufe und Bekenntnis (Herrherrsagen) der Christengemeinde zugehören, aber es an dem einen, was wesentlich ist, dem Tun des Willens Gottes, (7, 21; 12, 50; 25, 31—46) fehlen lassen. Das Gleichnis wehrt nun ab, eine Scheidung der echten und der unechten Christen dermalen zu versuchen; das geht über menschliche Kompetenz. Die einen und die andern sollen sich in dieser Weltzeit zur Reife entwickeln; die endliche Scheidung in Gerettete und Verdammte steht allein dem Weltrichter zu (vgl. 25, 31—46).

Ist es nun etwa so auffallend, dass Mk solch einem Gleichnis eine andre Seele einhauchte? Sein Paulinismus ist uns nun doch schon mehrfach offenbar geworden, zuletzt in der Terminologie von 4, 11, in der scharfen Gegenüberstellung von *οἱ μαθηταί* und *οἱ ἔξω*. Kennt denn Paulus und die von Paulus inspirierte neutestamentliche Litteratur diese gemischte Gesellschaft einer civitas Dei, die schliesslich in Gerettete und Verdammte zerfällt? O nein. Der Apostel, der den Gedanken „Ausser der Kirche kein Heil“ so resolut vertritt, bejaht auch den umgekehrten Satz „Soweit die Kirche reicht, reicht das Heil“; denn soweit die Kirche reicht, reicht auch Christus und sein Geist und dessen lebenschaffende Macht. Die Kirche als ganze ist Christi Leib, und in der Taufe ist sein Geist jedem auch ihrer geringsten Glieder zu teil geworden. Kurz, die christliche Gemeinde ist nach Paulus in ihrer ganzen Ausdehnung Heilsgemeinde im Gegensatz zur heillosen Welt. Und auch dies ist (trotz allen Instanzen der Erfahrung) Pauli prin-

zipielle Ueberzeugung, dass das von Christo dem Täufling geschenkte Pneuma als ein lebendiger Same wirken muss bis zur Heilsvollendung; denn welche Gott vorausbestimmt und der Vorausbestimmung gemäss berufen hat (die Berufung kommt im Gläubigwerden und der Taufe zur Erscheinung), die führt er auch hinan bis zur *δόξα*, zur Heilsvollendung (Röm. 8, 30). Das Markusgleichnis gibt eben diesen Gedanken wieder: Was Gott angefangen hat, das wird er auch vollenden; die, welche er durch sein Wort gezeugt (resp. in die Heilsgemeinde aufgenommen), wird er auch zur Reife und Vollendung hinanführen. Diese Vollendung ist nicht bedingt durch menschliches Sorgen und Tun, menschliches Rennen und Laufen *(αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ)*. Mk hat als Pauliner den Gedanken einer Kirche als gemischter Gesellschaft, von der ein Teil schliesslich der Verdammnis anheimfällt, verworfen. Aus dem nämlichen Grunde hat er hernach das Wort Mt 22, 14 „viele sind berufen, aber wenige auserwählt" mit der ganzen in diesem Wort ausmündenden Parabel fallen lassen. Nach Paulus-Markus garantiert die Berufung alle weitern Stadien des Heils bis zur *δόξα*; nach Mt aber muss es sich nach der Berufung (nach der Aufnahme in die Gemeinde) erst noch ausweisen, ob der Berufene in sittlichem Tun (im Tun des Gotteswillens) sein Heil vollendet und ein Auserwählter wird.

So ist uns die Umformung der Matthäusparabel[1]) durch Mk verständlich geworden. Ohne weiteres ist nun klar, warum Mk die siebente der Matthäusparabeln „Vom Fischnetz" nicht aufgenommen hat. Die Himmelreichsfischer haben in ihren Netzen neben solchen, die etwas taugen, andre eingefangen, die nichts taugen. So ist denn die empirische civitas Dei eine ganz gemischte Gesellschaft. Das Skandalon an dieser Gesellschaft, das den Markus die Unkrautparabel umzuarbeiten veranlasste, liess ihn die Fischnetzparabel, welche der Umarbeitung widerstand, verwerfen.

Und warum hat Markus die Parabeln vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle fallen lassen? Ich denke, die beiden Parabeln atmen durchaus den Geist der Bergpredigt. Beide lehren: Es kommt an auf unser Wollen und Tun. Nur wer alles dran setzt, kann das Himmelreich erlangen. Wenn nun unsere Vermutung richtig ist, dass Mk die Bergrede hat fallen lassen, weil ihm dieser erneute Gesetzesweg ein Irrweg schien (vgl. Röm 10, 2—4), so musste er auch die beiden Parabeln verwerfen. Und wenn es sich zeigt, dass Mk von Kapitel zu Kapitel die „nomistischen" Abschnitte des Mt wegschneidet oder umbildet, so wird unsere Vermutung zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis auswachsen. Jedes neue Beispiel macht die Sache gewisser.[2])

Warum fehlt bei Mk die Sauerteigparabel? Man erinnere sich, dass Paulus die Parole „Scheidung von der Welt" ausgegeben hatte. Die Welt ist das Reich der Sünde; bei der ungeheuren Korruption des Heidentums, zumal in den Grossstädten, schien dem Apostel die Ausscheidung aus dem heidnischen Milieu unerlässlich. Nur wenn sie sich reinlich abschieden, schien

---

[1]) Ob dieselbe eine Parabel Jesu ist oder einen andern Autor hat, geht uns hier nichts an. Das liegt wie hundert wichtige Fragen der Matthäusexegese jenseits des synoptischen Problems.

[2]) Solche Beispiele bieten auch die Resektionen in Mt 11 und 12, die hier nachgeholt werden mögen: Es fehlt bei Markus Mt 12, 33—37. Der Abschnitt hat unverkennbar Bergpredigtgeist. Es fehlt 12, 38f 41f. Das Zeichen Jonä ist die Buss- und Gesetzespredigt. Mk konnte nicht zugeben, dass Jesus einfach die alte Buss- und Gesetzespredigt erneuere; es konnte ihn auch nicht erbauen, wenn Jesus darin Jona und den Propheten überlegen war (V. 41). Christus bringt nach Mk etwas Anderes, Neues, er bringt das Evangelium statt dem Gesetz (vgl. Röm 10, 4—10 im Gegensatz zu 10, 2. 3). — Es fehlt bei Mk aus Mt 11 jenes Denkmal, das Jesus dem Täufer, der Grössere dem Grossen, gesetzt hat. Mk konnte vom Täufer nur die Taufe brauchen; die hat er christianisiert herübergenommen. Aber die alttestamentliche Gesetzespredigt Mt 3, 7—10 mit dem Heilsweg der Werke ertrug er nicht, ebensowenig den Panegyrikus Jesu auf diesen Gesetzesmann. Ist's nicht auffallend, dass all diese Resektionen aus einem Punkt begreiflich werden?

Selbstbehauptung der Christengemeinden und ihr neuer Wandel im Geist möglich. In Mt 13, 33 nun aber gibt ein Grosser in Israel die entgegengesetzte Parole aus: Die civitas Dei darf sich nicht abscheiden von der Welt; sie soll vielmehr ohne Furcht, sich selbst zu verlieren, eingehen in die Welt; sie soll als ein Sauerteig die Welt durchdringen und sie sich allmählich assimilieren. Wir verstehen, dass diese Parole einem Mann, der das Wesen des Heidentums kannte, zu gewagt erscheinen mochte, und dass er, Pauli Apostelweisheit billigend, diese Parabel ausschied.

Die Senfkornparabel hat Mk aufgenommen, aber in der Form nicht unbedeutend verändert. Dass Mt der primäre Schriftsteller ist, verbürgt schon die schlichte assertorische Form, die der Parabel so angemessen und durch die andern Parabeln verbürgt ist. Wir haben uns oben überzeugt, dass die mit einer Frage beginnende Markusparabel 4, 21 f. vom Schriftsteller aus Matthäusgnomen gebildet ist. Die rhetorisch deliberative Doppelfrage, mit der Mk die Senfkornparabel beginnt, ist so wenig ursprünglich als jene Frageform 4, 21 gegenüber Mt 5, 15 ursprünglich ist; 4, 21 verbürgt uns, dass die Frageform Markusmanier ist.

Durch das *πῶς* genötigt, führt Mk das Gleichnis mit *ὡς* ein, und der Rest folgt dann in Form eines überaus schwerfälligen Relativsatzes. Von der schlichten Schönheit der Matthäusparabel entfernt er sich ziemlich weit; die Chariten haben ihn nur spärlich ausgestattet.

Ein Anzeichen, demzufolge dem Markustext die Priorität vor Mt zuerkannt werden müsste, vermag ich nicht zu entdecken. Auch die botanische Entdeckung gewisser Exegeten, dass bei Lk und Mt die Vorstellung des Senfbaums Salvadora persica zu Grunde liege, bei Mk aber die der Senfstaude Sinapis Brassica alba, weiss ich nicht zu schätzen. Die Sache ist doch wohl folgende: Mt sagt von der Senfstaude, dass sie grösser wird als alle Gemüsepflanzen, ja förmlich zu einem Baume auswächst. Das scheint dem klugen Mk eine zu starke Uebertreibung, als dass er sie seinen abendländischen Lesern, die solche Senfstauden nicht kennen, bieten dürfte; so lässt er das *δένδρον* fallen. Aber sein Ersatz *„καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ“ κτλ.* bringt den Begriff des Baums ohne das Wort wieder und verrät die Nachwirkung der Matthäusvorlage.

4, 35—5, 43[1]) || **Mt 8, 18. 23—34 + 9, 18—26. Die vier Wunder par excellence.** Die matthäische Darstellung des ersten Wunders, die in ihrer plastischen Schönheit die Hand eines grossen Epikers offenbart, ist von Mk mannigfach verändert worden:

Mk berichtet V. 36, dass andere Schiffe dem Schiffe Jesu, in dem er den Tag über in Parabeln zum Volk geredet hatte, folgten. Wie Mk schon bisher für einen weitern Jüngerkreis besorgt war, so gibt er dem Gottessohn, von dessen Taten er nun erzählen will, auch hier wieder eine ansehnliche Begleitung. Nach seiner lebhaften, aber nicht auf den feinsten Geschmack berechneten Art erzählt Mk im Praesens historicum, neben dem sich dann abwechselnd der Aorist einstellt. Wie viel schöner ist die gleichmässig ruhevolle Erzählung des Mt im Aorist! Das

---

[1]) Wie früher gezeigt, hat der Markuskanon „Die Juden zuerst, die Heiden sodann“ die Verschiebung der Gerasenerheilung und damit der Stillung des Sturms zur Folge gehabt. Und weil Mk 2,1—3,6 den wachsenden Konflikt mit den Leitern des Volks zur Darstelluug bringt, musste er auch die Auferweckung der Jairustochter und die Heilung der Blutflüssigen, die bei Mt der Fastenfrage folgen, verschieben; sie waren für jenen Konflikt nicht zu verwenden. Bleibt nur die Frage, warum der Abschnitt zwischen Mt 8, 18 und 8, 23 bei Mk überhaupt keine Verwendung gefunden hat. Ich vermute: Die Christologie des Mk hat 8, 19 f. abgestossen; dieser elegische Ton eines Vollmenschen ziemt nicht dem markischen Gottessohn, dem alle Dinge untertan sind und zu Diensten stehen. In 8, 21 f. war wohl die herbe rigorose Ethik dem Mk nicht erbaulich, resp. sie schien ihm für die Leser nicht erbaulich. Das Motiv, das ihn 1, 20 die Tagelöhner einschieben und die unmittelbare Nachfolge durch ein „Hinterihmdreingehen“ ersetzen liess, hat ihn zur Elimination von 8, 21 f. veranlasst.

kraftvolle Wort *σεισμός*, das aber nur für Erdbewegung gebräuchlich ist, wird von Mk alsbald durch das dem Ereignis genau angemessene aber gar nicht vornehme Wort *λαῖλαψ* ersetzt. — Prachtvoll schreibt Mt *ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων*; man sieht es förmlich, wie die Wellen und ihr weisser Gischt das Schifflein einhüllen. Mk ersetzt den Satz durch zwei der Sache sehr angemessene aber ganz triviale Sätze. — Im Gegensatz zu dem tobenden Meer so wirkungsvoll ist das wunderbar schlichte *αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν*. Mk hat die Gewalt und Schönheit dieses Wortes nicht gefühlt oder hat seinen Lesern nicht zugetraut, dass sie ihnen zum Bewusstsein käme. Er braucht statt der drei Wörtlein zehn „*καὶ ἦν αὐτὸς ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων*“, die lange nicht so viel Gewicht haben wie die drei. — Der Meister, der inmitten der tobenden Elemente wie ein Kind in Mutterarmen schläft, wird von den Jüngern geweckt; sie schreien nach Mt angstvoll „Herr, hilf, wir verderben!“ Darauf er „Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen!“ Der Verweis ist genau ihrem Verhalten angemessen: Die Jünger sind furchterfüllt und sagen im Unglauben *ἀπολλύμεθα*; aber sie sind gläubig und sagen *σῶσον*, d. h. sie schwanken zwischen Unglauben und Glauben, sind also *ὀλιγόπιστοι*, wie er sie schilt. Dann steht er auf — wir sehen die Gestalt des Gewaltigen sich förmlich erheben — und bedräut die Winde und das Meer; und es ward eine grosse Stille *(γαλήνη* mit *μεγάλη* kumuliert ist wieder wundervolle Diktion). Dem Ereignis folgt das Staunen der Menschen und die vom Stupor inspirierte Frage: *ποταπός ἐστιν οὗτος;*

Mt V. 25—27 ist von Mk mannigfach verändert: Er ersetzt das *κύριε* durch *διδάσκαλε*; denn *κύριος* ist für Mk der Titel des göttlichen Herrn im paulinischen Sinn, und als solchen haben ihn die Jünger zur Zeit noch nicht erkannt. Der zwischen Glauben und Unglauben schwankende Angstruf des Mt ist bei Mk durch eine vorwurfsvolle (und ungläubige) Frage ersetzt „Liegt dir nichts daran, dass wir untergehen?“ Kein *σῶσον* mit einer Spur des Glaubens. — *Καὶ διεγερθείς* schreibt Mk statt dem *ἐγερθείς* des Mt. Was soll die Aenderung, die um so auffallender, weil das Erwachen schon V. 38 konstatiert ist? Durch Kassierung des *ἐγερθείς* dient Mk seiner Christologie: Die Götter der Luft und des Wassers veranlassen den Gottessohn nicht einmal, sich in Kampfespositur aufzurichten; liegend schilt und überwindet er sie. — Nach Art eines Exorzismus spricht er zum brüllenden Meer „Schweig, verstumme!“ Mk erzeugt damit für die hellenischen Christen die Vorstellung, dass Jesus den Dämonen gebietet, dass er grössere Gewalt hat als Aeolus, Neptun und all ihr Heer. Wir dürfen wohl annehmen, dass bei Mk die Götter des Heidentums all die Lebendigkeit bewahrt haben, die sie in Pauli Theologie noch haben. — Nach der Stillung des Sturms erst folgt bei Mk der Verweis. Weil der Frage der Jünger aller Glaube fehlte, lautet der Verweis nicht auf Kleinglauben sondern auf Unglauben. Nicht von Staunen, von grosser Furcht vielmehr werden die Jünger nach Mk ergriffen; sie beben vor diesem Herrn der Elemente und Dämonen. Den Affekten entsprechend sind auch die verschiedenen Fragen. Bei Mt fragen sie *ποταπός ἐστιν οὗτος;* was ist das für ein Mann? Sie sehen in ihm immer noch einen von ihrer Art, nur einen viel Grössern. Bei Mk dagegen: *τίς ἄρα οὗτος;* „wer ist der da?“, womit sie ihn als einen, der nicht ihresgleichen, sich gegenüberstellen. Die Frage hat keine Antwort. Aber es macht sich doch auch schon in der Frage die über Mt hinausstrebende Christologie des Mk geltend.

„Und sie kamen auf das jenseitige Ufer des Sees ins Land der Gerasener.“ Jesus betritt damit heidnischen Boden; Zeuge die Schweineherde (vid. auch V. 20 die überwiegend heidnische Dekapolis). Der Gewaltige, der soeben den Luft- und Wassergeistern geboten, debütiert nun auch in der Heidenwelt wie zuvor in Kapernaum als Herr über die Dämonen, und zwar hat er

es im Heidentum nicht nur mit einem Dämon sondern gleich mit einem ganzen Heer von solchen zu tun und überwindet sie alle. Mk arbeitet mächtig daran, den Hellenen in Jesu den Gott über alle Götter zu präsentieren; er hat wahrlich der Formel *ὁμοούσιος* kräftig vorgearbeitet.

Den absolut stringenten Beweis, dass Mk gegenüber Mt sekundär ist, ergeben die Verse 3 bis 5. Wir haben in diesen Versen, deren Inhalt über Mt hinausgeht, einen Nebensatz mit gehäuften Notizen von grosser Schwerfälligkeit. Klostermann beschreibt den Sachverhalt S. 366f. also: „An die Worte *ἐκ τῶν μνημείων* im Hauptsatze knüpft er dies alles durch den Relativsatz *ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασι κτλ.* an, um so schrittweise rückwärts zu gehen, wie wenn er erklären wollte, wie der Rasende in die Gräber gekommen sei, um Jesu von da entgegenzutreten. Und doch ist seine wirkliche Absicht, die von Menschen nicht zu bändigende Raserei zur Anschauung zu bringen, welche Jesus mit einem Worte stillt. Wir sehen hieraus deutlich, dass Mk einen Anfang seiner Erzählung festhalten will, der auf das nicht berechnet ist, was er in der Erzählung besonders hervorzuheben beabsichtigt; erzählte er unabhängig, so hätte er müssen ganz anders anfangen“ u. s. w. Wir haben hier das mehrerwähnte Parallelogramm der Kräfte in einem Prachtsparadigma: Das Gehäufte und Ungeschickte im Aufbau entsteht augenscheinlich durch das Bestreben, eine Fülle von Notizen anzubringen, ohne den Gang der Erzählung durch Strukturwechsel zu unterbrechen. Ein von keiner Vorlage abhängiger Schriftsteller kann nie so schreiben; er wird das in den komplizierten Nebensatz gezwängte wichtige Material nicht an eine Notiz über den Ort *(ἐκ τῶν μνημείων)* anbinden. Wir sehen aus dieser Sachlage deutlich, dass Mk an einen ihm vorliegenden Typus der Erzählung gebunden ist, und zwar ist es kein anderer als der des Mt; Mk ist V. 2 durch Mt 8, 28 *(ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι)* geleitet und kehrt nach der langen Abschweifung V. 7 zu Mt zurück.

Der Fall wiederholt sich in grosser Kongruenz — und wir wollen das Verwandte gleich hier erledigen — V. 25—27 (vgl. Klostermann S. 113 und 366). Wir haben hier — mit Klostermann zu reden — eine fast halsbrechend durchgeführte Partizipialkonstruktion, die sich auf fünf Aussagen erstreckt, um neben dem Kommen des Weibes auch die ganze frühere Geschichte desselben, aus der sich ihr Kommen begreift, im Fluge zu erzählen. Diese bedenkliche Konstruktion lässt sich nur so erklären, „wenn Mk einen Text vervollständigen wollte, der sich nur in dieser Konstruktion vermehren liess. Diesen haben wir aber bei Mt, der 9, 20 nicht bloss dasselbe Satzschema, sondern auch fast den Wortlaut des Schemas, in welches Mk jene Partizipien eingeschoben hat, und zwar als lückenlose, ebenmässig fliessende Erzählung darbietet — *αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα κτλ.*“ Es kommt mir vor wie Verstockung, wenn man diesen beiden Beobachtungen gegenüber bei der Markushypothese zu beharren den Mut hat.

Wir fragen demnächst: Woher nahm Mk den Stoff, mit dem er den Matthäustext erweiterte? Etwa aus besserer historischer Kenntnis, vielleicht aus jenen Petrusreferaten, von denen Johannes dem Papias berichtete? Gewiss unhaltbar: Ich will nicht fragen, woher Petrus jene genauere Kenntnis des gerasenischen Besessenen, woher er das exakte Curriculum des kranken Weibes gehabt haben könnte. Aber das andre sage ich, ohne daran markten zu lassen: Wer in der Lage war, an der ersten Quelle bei Jesu Lieblingsjünger zu schöpfen, der konnte sich nicht als Schriftsteller so sklavisch an das ihm vorliegende Matthäusbuch binden, der konnte nicht all sein reicheres Wissen in den Rahmen der Matthäuskonstruktionen hineinzwängen. Petrus musste ihm dann doch mindestens so viel gelten als Mt.

Es gibt einen noch triftigeren Grund dafür, dass des Mk Notizen über den Besessenen nicht aus reicherer historischer Quelle (den Petrusreferaten oder dgl.) stammen können. Der

Grund ist: sie sind nicht historisch, sondern nachweisbar mythisch-phantastisch. Beweis: Wie immer ein Mensch besessen sei, so reicht doch die Kraft seiner Sehnen und Muskeln nicht über die natürliche Kraft menschlicher Sehnen und Muskeln hinaus; alle Teufel der Hölle können seine Muskeln nicht zu hyperphysischen Leistungen befähigen, also dass keine Kette ihm widersteht u. s. w. All das ist nicht historisch, sondern mythisch, von Mk geschrieben in majorem Christi gloriam, der eine so ungeheure Teufelsmacht mit einem Wort besiegt. Mithin fliesst das in die Matthäuskonstruktion eingezwängte Plus des Mk nicht aus einer reicheren historischen Quelle, es fliesst aus des Markus von der Tendenz, den Gottessohn zu verherrlichen, inspiriertem Ingenium. Des Mk Notizen über das kranke Weib sind nicht phantastisch sondern mit den Farben der Wirklichkeit gemalt. Aber nachdem wir erkannt, aus welcher Quelle sein Plus 5, 3—5 stammt, ist uns gewiss, dass auch sein Plus V. 26 f. nicht aus historischer Quelle sondern aus der Tendenz, Christi Macht herrlicher erscheinen zu lassen, stammt. Es dürfte an der Zeit sein, jenen ersten Versuch, das synoptische Problem zu lösen, der auf den Presbyter Johannes zurückgeht, endgiltig zu den Toten zu legen; es ist kein brauchbarer Faden daran. Nicht aus Petrusreferaten, vielmehr aus der Matthäusvorlage einerseits, dem Markusingenium und den in ihm wirksamen Tendenzen andrerseits erklärt sich das Markusbuch.

Woher es kommt, dass Mk hier nur von einem Besessenen berichtet, ist zu 1, 23 ff. schon gesagt worden. — In dem einen Kranken lässt Mk eine Legion von Dämonen d. h. alle bösen Geister des Heidentums wohnen. Vor dem Wort des Gottessohnes weichen sie alle. Es ist eine grandiose Frohbotschaft an die *ἔθνη*, dass einer erschienen ist von der Seite der Kraft in der Höhe, der Macht hat über alle unsauberen[1]) Geister.

Es entspricht der in kleinen Dingen überaus exakten Art des Mk, wenn er auch beim Hineinfahren in die Schweine die Vielzahl der Dämonen wohl im Auge behält. Bei Mt fahren die zwei Dämonen der zwei Erlösten in die Schweineherde und scheuchen dieselbe in den See, ohne dass der Schriftsteller darüber reflektiert, ob die zwei Dämonen in zwei einzelne Schweine gefahren sind oder nur die Herde als ganze ins Wasser jagen. Mk aber hebt nun ausdrücklich hervor, dass eine Inkubation der einzelnen Schweine durch die Legion der Dämonen stattgefunden habe. Es genügt ihm nicht zu sagen *πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους*, er setzt hinzu *ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν*; und hernach sagt er nicht *ἀπῆλθον* sondern *εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους*. Und er vergisst auch nicht, die Zahl der Schweine *(ὡς δισχίλιοι)* zu berichten.[2])

Mk berichtet nach Mt, dass die Städter Jesum bitten, ihr Gebiet zu verlassen. Die unreinen Geister sind sie los; aber leider haben sie auch die Schweine verloren; der Verlust scheint ihnen grösser als der Gewinnst. Mit andern Worten: Diese Heiden sind für das Evangelium noch nicht reif. Aber dazu fügt nun Mk sein Sondereigentum V. 18—20. Jesus schickt den, welchen er aus aller Macht der Finsternis errettet hat, als Evangelisten zu den Heiden und dieser geht hin und predigt in der heidnischen Dekapolis von der Macht und dem Erbarmen Jesu. „Und alle staunten.“ Die Heiden sind also schon für diese Predigt des ersten Sendboten

---

[1]) Es ist nicht zufällig, dass Mk, der den Greuel und Schmutz des Heidentums aus selbsteigener Anschauung kennt, die Dämonen nicht nur gelegentlich wie Mt sondern regelmässig als *πνεύματα ἀκάθαρτα* bezeichnet.

[2]) Die pedantische Nachdrücklichkeit in diesen kleinen Dingen ist wahrlich auch eine schlechte Stütze der Ursprünglichkeit des Mk. Die Ursprünglichkeit, Natürlichkeit, Naivität des Mk, die einige Theologen „entdeckt“, ist überall imaginär. Naiv ist nicht Mk; wer dagegen die Anhänger der Markushypothese naiv nennen wollte, könnte für seine Unhöflichkeit allerlei geltend machen. Mk ist voll von den kleinen Mitteln, Absichten und Absichtlichkeiten eines sekundären Schriftstellers.

Jesu nicht unempfänglich. Denn Staunen ist nicht nur der Anfang der Philosophie sondern auch des Glaubens.

Dass Mk im folgenden Abschnitt gegenüber Mt sekundär ist, wurde aus V. 26 und 27 erwiesen. Beachten wir noch einige andere Aenderungen des sekundären Schriftstellers: Was es mit dem Namen Jairus auf sich hat, wurde bei 2, 14 antezipiert. — Dem Mk in der vorliegenden Erzählung eigentümlich ist, dass er (vgl. Klostermann S. 365) die Leser wiederholt darauf aufmerksam macht, Jesus sei von einer grossen Volksmenge umgeben gewesen. Die Jünger weisen V. 31 darauf hin; zu *ἐπιστραφείς* ist V. 30 ein *ἐν τῷ ὄχλῳ* hinzugefügt, ebenso zu *ἐλθοῦσα* V. 27. Ja bis auf V. 21 und 24 zurück erstreckt sich diese Vorsorge des Mk, Jesu ein ansehnliches Geleite zu geben. Dies fortwährende Erwähnen einer sich herandrängenden Menge durch Mk ist, wie Klostermann mit Grund betont, um so auffallender, weil Jesus der Menge weder mit Wort noch Tat etwas mitteilt, noch auch die Menge etwas von ihm begehrt. Wozu denn all diese die Menge betreffenden Markuszusätze? Ganz gewiss, um die dem Markus eignende Szene V. 29—33 vorzubereiten und möglich zu machen. Mk lehrt hier im Unterschied von Mt, dass eine Kraft ohne Jesu Wollen modo physico aus Jesu Leib ausgefahren sei und modo physico den Blutfluss des Weibes geheilt habe. Dazu war das Gedränge nötig; drum hat Mk von Anfang in seinem Text für das Gedränge gesorgt.

Die das Gedränge betreffenden Zusätze des Mk verbürgen nun ihrerseits, dass jene Szene V. 29—33, welche durch die Zusätze getragen wird, von Mk zugesetzt ist. Der Abschnitt ist so apokryph als irgend eine der Erweiterungen des Mk. Bei Mt ist die Heilung des Weibes psychisch vermittelt *(ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)*, und das Anrühren war nur das Vehikel[1]) des Glaubens. Bei Mk dagegen ist das Anrühren das eigentliche Medium. Dass Mk V. 34 die Matthäusdarstellung doch auch noch bringt, beweist nur, dass das Vorausgehende auf Rechnung des Mk kommt. Das Weib ist ja schon V. 29 geheilt *(ἔγνω τῷ σώματι, ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος)*; so wird das Jesuswort V. 34 müssig. Wenn es unter dem Einfluss der Matthäusvorlage doch dasteht, verbürgt es mit das Apokryphe der vorausgehenden Markusdarstellung.

Ich denke, dass mit dieser Erkenntnis alle Heilungsgeschichten des Mk, in denen das materielle Medium (Berühren, Spucken, Salben) eben die Rolle spielt wie in dem apokryphen Stück 5, 29—33, alsbald in den Verdacht einer spätern abergläubischen Wundertheorie treten. Das Markusingenium, das 5, 29—33 gebildet hat, muss auch der Autor von 7, 32—37 und 8, 22—26 sein. Ganz eitel, nach anderer Quelle dieser beiden Stücke zu fragen.

Die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter führt uns zu folgenden synoptischen Beobachtungen: Nach Mt V. 18 berichtet der Vater, dass die Tochter gestorben ist, nach Mk V. 23, dass sie in extremis liegt, aber immer noch lebt. Holtzmann legt im Dienst der Markushypothese die Hand darauf und urteilt: „Aus der Angabe Mk V. 23, dass seine Tochter in Sterbensgefahr sei, macht Mt ein das Wunder ausser Zweifel setzendes *ἄρτι ἐτελεύτησεν* und im gleichen Interesse aus der Bitte um Fortleben eine solche um Wiederverleihung des Lebens.“ Nun aber wird ja doch der Tod des Töchterleins auch bei Mk (V. 35) konstatiert; also ist das Wunder von ihm zu Mt nicht gewachsen sondern ist dasselbe. — Wegen V. 18 musste Mt nach Holtzmann die Meldung Mk V. 35 fallen lassen. Und zu Mk V. 35 sagt er: „Die Juden waren

---

[1]) Alles korrekt. Der Glaube hat bei den meisten Menschen einen materiellen Stützpunkt nötig. Das wissen die Aerzte, welche den Glauben an die kommende Genesung in der Seele des Kranken wecken, dabei aber klüglich dem Glauben in einer Flasche gefärbten Zuckerwassers („einen Löffel voll jede Stunde“) eine Stütze bieten.

schnell bei der Hand, jemanden für tot zu halten und zu begraben". Aber doch nicht so schnell, wie Holtzmann, Indizien der Markuspriorität zu finden. Die Sache liegt doch einfach so, dass Mk, um den Tod des Mädchens desto bestimmter zu konstatieren, die schlichte Bemerkung Mt V. 18 teilt, den Vater erst nur das *ἐσχάτως ἔχει* berichten lässt, um dann durch einen zweiten Boten den Tod desto nachdrücklicher konstatieren zu lassen. Durch die Teilung hat Mk auch den Zweck erreicht, dass der Glaube des Synagogenvorstehers jetzt begreiflicher erscheint; er glaubt bei Mk an Krankenheilung, nicht an Totenerweckung. Und nun bekommt Jesus bei Mk V. 35 f. Raum, dem Glauben des Mannes noch Grösseres zuzumuten *μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε*. Er führt ihn seelsorgerlich aufwärts zu dem *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι* 9, 29.

Wie Mk rational seelsorgerlich sich um den Glauben des Jairus bemüht, so sorgt er hernach auch rational für die Beglaubigung des Wunders. Er gibt Jesu die Begleitung der drei Säulenjünger und des Vaters und der Mutter ins Gemach des Mägdleins, um der Totenerweckung Zeugen zu schaffen (vgl. den analogen Fall 1. 29 ff.). — Das Verbot der Bekanntmachung ist uns als spezifisch markisch schon früher entgegengetreten Es hat 1, 44 und 3, 12 einen andern Sinn als in den Matthäusparallelen; das Verbot ist auch hier der Seele des Mk entsprungen.

An fünf Kapiteln habe ich bewiesen, dass Mk der Bearbeiter des Mt ist. Matthäus — allerdings nicht der kanonische, aber ein vom kanonischen nur mässig verschiedener — ist die Herrngeschichte, welche Mk mit seinem andern Geist erfüllt. Muss ich nun etwa, damit meine Ansicht feststehe, die übrigen elf Kapitel hindurch von Vers zu Vers nachweisen, dass Mk auf dem Mt steht? Ich denke nicht. Wenn jemand behauptet, dass das Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff besteht, so übernimmt er nicht die Verpflichtung, auch alles Wasser der Welt in die beiden Komponenten zu zerlegen. Er muss das Experiment nur an einer Partikel vornehmen und im übrigen bereit und geschickt sein, es an jeder andern zu wiederholen. So in unserem Fall: Das Verhältnis von Mk zu Mt ist klargestellt. Es liegt mir logischerweise nicht mehr die Aufgabe ob, überall von Vers zu Vers dies Verhältnis positiv zu erhärten; es bleibt nur die negative, Instanzen der Anhänger der Markustheorie zu erledigen. Darüber hinaus bleibt die schönere Aufgabe, zu zeigen oder doch anzudeuten, wie und warum der Bearbeiter gerade zu diesen und diesen Aenderungen geführt wurde. Wenn ich mich bei alledem, um die Grenzen eines Programms nicht zu überschreiten, auf das Wesentliche beschränke, wird das m. E. der Sache keinen Schaden bringen; die Beziehung des Mk zu Mt wird auch so in völliger Klarheit sich darstellen.

6, 1—6a. || Mt 13, 53—58. Verwerfung in Nazaret. Es fällt der unschöne Eingang des Mk auf *ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται*. Mt schreibt .... *μετῆρεν ἐκεῖθεν, καὶ ἐλθών*. Da Mk die Nazaretszene vom Schluss des Gleichniskapitels, wo des Mt *μετῆρεν ἐκεῖθεν* (er machte sich auf vom See) wohlangebracht war, abgeschnitten hat und an die in einem Hause stattfindende Erweckung der Jairustochter anschliesst, ist für ihn das *μετῆρεν ἐκεῖθεν* unbrauchbar geworden. Von der Matthäusvorlage abhängig, aber der andern Situation Rechnung tragend schreibt er das unschöne *ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται*.

V. 3 hat Mk den Zimmermannssohn beseitigt. Warum? Der Grund, Joseph werde nicht angeführt, weil er schon gestorben gewesen, ist schwach. Denn auch dann blieb er doch sein Sohn. Und die Rede der Nazarener erfordert doch gebieterisch den Hinweis, dass er von väterlicher wie mütterlicher Seite nicht weit her sei. Es gibt dafür nur eine zureichende Erklärung: Der Schriftsteller, welcher wusste, dass seine heidenchristlichen Leser Jesum, den Davidsohn

neben Jesu, dem Gottessohn, nicht verstehen könnten, musste aus gleichem Grunde auch den Josephsohn fallen lassen. Was die Christen ἐκ τῶν ἐθνων zu 99 Prozent heut nicht können, nämlich den Titel Gottessohn als Titel eines von einem irdischen Vater Gezeugten verstehen, konnten sie auch damals nicht. Was der kanonische Mt und Lk hernach explicite erzählen, die Erzeugung Jesu ohne irdischen Vater, das liegt wohlvorbereitet hier bei Mk vor.[1])

6, 6b—11 || Mt 10, 5—15. Aussendung der Jünger. Der Markusbericht ist gegenüber Mt auffallend mager. Suchen wir die Motive der Reduktion und Elimination zu begreifen!

Statt der Verkündigung des Evangeliums vom Reich bringt Mk V. 6b das nackte διδάσκων. Das Evangelium hat bei Mk zum Objekt nicht das Reich sondern Jesum Christum, den in der Welt erschienenen Gottessohn. Wenn nun Mk statt κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας das nackte διδάσκων schreibt, so bleibt hier wie anderwärts Raum, als Objekt der Lehre den Gottessohn selber zu denken. Die διδαχή wird doch wohl von Mk als Selbstzeugnis gedacht. Mk deutet leise an, was hernach bei Johannes voll in Erscheinung tritt. — Das Motiv, das den Mk V. 6b leitet, hat ihn auch zur Entfernung von Mt 10, 7 veranlasst.

Mk lässt das θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν Mt 9, 35 fallen, ebenso den auf alle Krankheiten sich erstreckenden Heilbefehl Jesu 10, 1. So ist denn Mk V. 7 nur die Vollmacht, die unreinen Geister auszutreiben, geblieben. Und doch verrät sich hernach Mk V. 13b, dass die ἐξουσία, Krankheiten zu heilen, auch zum Aussendungsbefehl gehörte. Die Sache löst sich so: Mk hat sich an dem θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν gestossen; er bringt durch die Resektion zum Ausdruck, dass das Geheiltwerden auch vom Glauben der Kranken bedingt ist (vgl. 1, 34. 3, 10). Ein kluger Kirchenmann und Seelsorger hütet sich, bei den Gemeinden den Glauben zu erwecken, dass Christi Boten die ἐξουσία hätten, jede Krankheit zu heilen; wo ihnen nicht der nötige Glaube entgegengebracht wird, bleibt die Heilung aus (vgl. 6, 5 und 9, 23f.) Auf diese Weise bleiben auch die Aeltesten vom Verdacht, der ἐξουσία Christi zu ermangeln, verschont: In jedem einzelnen Fall, in dem die Heilung ausbleibt, kann der Grund in dem ungenügenden Glauben des Kranken gesucht werden.

Mt 9, 36 wird von Mk an späterer Stelle 6, 34 verwertet. Weil er wiederholt einen grossen über die Zwölf hinausgehenden Jüngerkreis erwähnt hat, kann er Mt 9, 37 nicht brauchen. Und der mit V. 37 engverbundene V. 38 mochte dem Mk auch darum nicht konvenieren, weil ihm Christus selbst als der κύριος, auch als der κύριος τοῦ θερισμοῦ gilt.

Warum Mk das Apostelverzeichnis Mt 10, 2–4 hier nicht bringt, wissen wir schon. Er hat es Kap. 3 bei seiner Apostelinstallation auf dem Berge verwertet. — Dass Mk die Verse Mt 10, 5

---

[1]) Man sage nicht, dass damit der Paulinismus des Mk in die Brüche gehe. Gewiss nimmt Paulus Röm 1, 3 an, dass der Gottessohn nach dem Fleisch aus Davids Samen geworden sei; Paulus leitet doch wohl die σάρξ nicht von der weiblichen Seite allein her. Wenn die Schrift sagte, dass der Messias Davids Sohn sei, so war ihm die normale davidische Deszendenz (resp die männliche Zeugung) nicht zu schlecht, den Gottessohn ins irdische Dasein einzuführen. Und der Pauliner Markus soll's nun anders wollen? Warum nicht? Ich denke, ein Schüler sei nicht der Sklave seines Meisters. Mk mochte es schon bei Lebzeiten Pauli und dann nachher sattsam erfahren haben, dass die „Heiden" Davidsohn und Gottessohn nicht zu vereinigen wussten; dem trug er Rechnung. — Der Paulinismus fällt auch dann nicht um, wenn Mk in zehn andern weit wichtigern Dingen die Positionen Pauli vermissen lässt. Paulus hat einmal (Röm 10, 5—8) das Evangelium dahin zusammengefasst, dass wir glauben müssen, Christus sei erschienen (vom Himmel her) und er sei auferstanden; τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν, das ist Paulinismus. Und eben diese beiden Sätze, dass der Sohn Gottes im Fleisch erschienen, und dass er auferstanden (Kap. 16), verkündigt Mk, dafür verlangt er Glauben. Er ist also Pauliner nach des Meisters eigener Definition.

und 6 fallen liess, ist sehr verständlich. Dieser strikte Befehl Jesu, die Heiden zu meiden, konnte den Christen aus der Heidenwelt, für die Mk schreibt, unmöglich erbaulich sein.

Aber warum fehlt nächst V. 7 in der Aussendungsrede des Mk auch der grandiose Befehl Mt 10, 8? Es wird darin wieder die seelsorgerliche Weisheit des Kirchenmanns Markus offenbar. Das Mittelstück des Wortes wollte ursprünglich uneigentlich verstanden sein. Jesus gab seinen Jüngern Vollmacht, die geistlich Toten aufzuwecken, die Sünder vom Aussatz der Sünde zu reinigen. Es ist eine ἐξουσία, welche der Kirche ungemindert zukommt bis auf diesen Tag. Nun aber nahm Markus das Wort eigentlich, jedenfalls wusste er, dass seine Leser es also nehmen würden. Dann aber war das Gefühl des Epigonentums, das Gefühl, von den Kräften der Urzeit verlassen zu sein, für sie wie für die „bibelgläubigen" Leser von heute unvermeidlich; denn die Kirche hatte in den Tagen des Markus die ἐξουσία der Totenerweckung u. dgl. nicht. Nun aber ist Mk eifrig bemüht, kein Gefühl des Epigonentums aufkommen zu lassen. (Dazu gerade hat er jenen weitern Jüngerkreis, dem über die Zwölfe hinweg alle Verheissungen Christi zukommen, geschaffen.) Von solchem Interesse geleitet, musste er Mt 10, 8 aus dem Evangelium ausscheiden; die für Mk brauchbaren Stücke des Verses aber wurden von den unbrauchbaren mitgerissen.

Mt V. 9 und 10 treten bei Mk unter einen neuen Gesichtspunkt: Nach Mt befiehlt Jesus den Jüngern in Kongruenz mit 6, 25—34, dass sie unbeschwert und ohne Sorgen als milites expediti auf die Missionsreise gehen sollen. Sie sollen nicht Gold, nicht Silber, nicht Kupfermünzen mit sich führen, keinen Tornister mit Lebensmitteln, keinen Vorrat von Kleidern und Schuhen, auch nicht einmal einen Stab, weil sie ja nichts besitzen, was sie gegen Diebe und Wegelagerer zu verteidigen hätten. Sie sollen ihre Botschaft ausrichten voll der Zuversicht, dass ihnen Gott das Nötige schon geben wird. Wenn die Apostel mit ungeteilter Seele Gottes Sache betreiben, wird Gott sie nicht versäumen, sondern ihnen durch die Brüder den nötigen Unterhalt zukommen lassen. Dieser unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Sorglosigkeit oder des Glaubens stehende Missionsbefehl tritt bei Mk unter den Gesichtspunkt der Eile. Sie sollen nichts mitnehmen ausser einem Stab. Dass dieser Stab verbo expresso ausgenommen wird, ist doch nur aus Opposition gegen einen anderslautenden Text (eben den des Mt) begreiflich. Bei Mt ist der Stab verboten, weil er als Waffe gewertet ist; wozu den Stab, da sie doch nichts zu verteidigen haben? Bei Mk aber ist der Stab geboten, weil er den eiligen Marsch fördert. Mk verbietet Brot und Reisesack; denn das ist schweres, die Eile hemmendes Gepäck. Auch Kupfermünzen sollen sie nicht mitnehmen; denn diese sind bei wenig Wert schwer. Dagegen ist Silber und Gold bei Mk nicht verboten; darum scheinen sie stillschweigend konzediert, wie denn die Apostel 6, 37 im Besitz ansehnlichen Silbergeldes gedacht werden. Mk befiehlt Sandalen (d. h. ganz leichte Schuhe) an den Füssen zu tragen, weil das die eilige Reise fördert. Er verbietet, zwei Röcke auf dem Leib zu tragen, weil das hindert.

Am kräftigsten hat Mk im folgenden eingegriffen: Er hat nächst Mt V. 10b das Mittelstück von V. 11, dazu V. 12 und 13 entfernt. Er hat damit viermal den Begriff ἄξιος beseitigt. Eben dieser ist der Anstoss, der zur Elimination drängte. Denn für einen Pauliner gibts niemand, der ἄξιος ist, — niemand, zu dem um seiner Würdigkeit willen das Heil käme. Nach Paulus ermangeln alle des Ruhms vor Gott und werden gerechtfertigt durch Gottes Gnade allein. Nachdem wir so viel Paulinisches bei Mk gefunden, können wir gar nicht mehr zweifeln, dass der Begriff ἄξιος sein Skandalon war und ihn zu den Resektionen drängte. Mk stiess das Anstössige aus auf die Gefahr hin, dass durch Entfernung des Mittelstücks von Mt V. 11 sein

Text eine recht wunderliche Gestalt erhielt: *ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν.* Das *ἐκεῖ* bezieht sich auf das Haus, dessen Gäste sie geworden, das *ἐκεῖθεν* aber auf die Ortschaft; aber eben die Ortschaft ist von Mk zuvor nicht erwähnt. Die Beseitigung des Begriffs *ἄξιος* hat es ihm unmöglich gemacht, erst die Ortschaft zu erwähnen und dann in derselben das Haus auszuzeichnen. Aber die beiden Adverbien *ἐκεῖ* und *ἐκεῖθεν* mit der differenten Beziehung sind als Residua des bei Mt vorliegenden Tatbestandes übrig geblieben und verbürgen dem, der sehen will, dass Mk den Matthäustext bearbeitet hat.

Mt 10, 15 wurde, wie Holsten annimmt, von Mk ausgeschieden, weil er überhaupt alttestamentliche Anspielungen als für die Heidenchristen unverständlich auszuscheiden pflege. Der Grund liegt doch wohl etwas tiefer: Mk scheidet solches aus, weil er das Evangelium nicht auf die Linie des Alttestamentlichen gerückt wissen will; vgl. die Ausscheidung von Mt. 12, 38—42. Jesus und das Evangelium ist nach Mk etwas schlechthin Neues; seine Predigt darf nicht der Predigt der Gesetzesmänner verglichen werden, folglich auch die Verstockung gegen das Evangelium und deren Folgen nicht der Verstockung gegen das Gesetz und deren Folgen.

Aus Mt 10, 16—22 bringt Mk das Wesentliche in seiner Apokalypse 13, 9—13. Mt 10, 23 bringt er nicht, wie er überhaupt auf die Nähe der Parusie bezügliche Hinweisungen beseitigt, wovon später. Aus Mt 10, 24—42 bringt er einiges in anderem Zusammenhang, so 10, 26 in 4, 22; 10, 40 in 9, 37; 10, 42 in 9, 41. Die Motive für die Ausschaltung zu finden, will ich hier dem Leser überlassen; denn weit ist noch mein Weg.

6, 12—30 || Mt 14, 1—12 (resp. 13). Auszug und Rückkehr der Apostel mit der Episode vom Tode des Täufers. Mk berichtet 6, 12 f. über Mt hinaus, wie die Apostel wirklich ausgezogen und grosse Taten vollbracht, und er lässt sie 6, 30 wiederkehren und von ihren Taten erzählen; 6, 31 erscheinen sie ruhebedürftig. Wie verhalten sich diese Notizen zu Mt? Ich urteile: Die Aussendung der Apostel hat in Mt 10 keinen historischen Ort, so wenig als der Berg Mt 5 ein historischer Ort ist. Die Jünger erscheinen ja doch nach Kap. 10 wieder bei Jesu, wie wenn sie nicht ausgesandt wären. Wir haben in Mt 10 eine Redekomposition genau so wie in Kap. 5—7. Als ein grosser Künstler komponiert Mt hier und überall unter sachlichem Gesichtspunkt. Wie er in 5—7 den neuen Nomos zusammengestellt und vom Sinai des neuen Bundes promulgiert hat, so hat er in Kap. 10 die Jünger betreffende Vorschriften zusammengestellt (vgl. 11, 1), ohne dass es jetzt unsere Aufgabe wäre zu untersuchen, was in der Komposition echtes Jesuswort und was Produkt der Gemeinde ist. Mk nun zeigt das Sekundäre seiner Darstellung, indem er V. 12 f. und 30 f. das Unhistorische der Matthäuskomposition zu wirklicher Geschichte zu verfestigen gesucht hat. Und die Täuferepisode kam ihm sehr gelegen, um „dadurch im Leser wenigstens das Gefühl eines zeitlichen Zwischenraums hervorzurufen" (Holsten), in welchem die Missionstätigkeit der Jünger gedacht werden könnte.

Mt berichtet 14, 1 f., dass der wachsende Ruhm von Jesu Worten und Taten zu den Ohren des Herodes gekommen sei, was den Tyrannen zu der Aeusserung veranlasst, Jesus sei der von den Toten erstandene Täufer. Diese Bemerkung nun veranlasst den Schriftsteller, die noch nicht erzählte Hinrichtung des Johannes hier V. 3—12 nachträglich einzufügen. Der direkte an V. 2 anschliessende Faden der Erzählung aber geht V. 13 fort: „Da es Jesus hörte, entwich er in einem Schiff an einen wüsten Ort besonders." Das kann sich unmöglich an das V. 12 berichtete Faktum, dass Jesu der Tod des Täufers gemeldet worden sei, anschliessen. Denn etwas vor geraumer Zeit Geschehenes und Jesu vor geraumer Zeit Gemeldetes kann doch nicht jetzt sein Verhalten bestimmen und ihn zur Flucht veranlassen. Auch enthielt ja die Hinrichtung

des Johannes, welche erfolgt war, weil Johannes den Fürsten einen Ehebrecher gescholten, für Jesum keinen Anlass zur Furcht.

V. 13 greift über die parenthetische Erzählung, die ein moderner Schriftsteller in eine Anmerkung unter den Text verwiesen hätte, auf V. 2 zurück. Und hier wird ja wirklich berichtet, was Jesu Furcht einflössen konnte. *Ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς κτλ.* V. 13 heisst: Da Jesus vernommen, der Prophetenmörder habe sich mit ihm beschäftigt und ihn einen Johannes redivivus genannt, entwich er. (Es liegt nahe, dass V. 2 im kanonischen Mt etwas alteriert ist. Die ursprüngliche Aeusserung des Idumäers lautete wohl einfach: Das ist ja ein Johannes redivivus, eine Repetition des Täufers, auf den man mit gebührendem Argwohn achten muss wie auf den hingerichteten.) — Die schriftstellerische Komposition des Mt dürfte also, wenn man den parenthetischen Charakter von 3—12 zugibt, bei weitem so übel nicht sein, als es einigen Exegeten hat scheinen wollen. Aber auch wenn das schriftstellerische Ungeschick des Mt weit grösser wäre, als es mir scheint, so fällt doch für die Priorität des Mk nichts ab: Mk hat das *ἀκούσας δὲ κτλ.* Mt V. 13 beseitigt. Wir kennen auch schon den wahren Grund. Die Christologie des Mk erlaubt nicht, dass Jesus der kleinen idumäischen Majestät ausweicht.

In der Täuferepisode des Mt hat Hltzm. zwei Punkte für die Markushypothese zu verwerten gesucht: Das *λυπηθείς* V. 9 verstehe sich unter Voraussetzung von V. 9 nicht, sondern nur unter Voraussetzung von Mk V. 19 f., und auf die *συνανακειμένους* sei man nur durch Mk V. 21 f. vorbereitet. Ich urteile: Das *λυπηθείς* ist in Mt V. 5 vollkommen fundiert. Wo steht denn ein Wort, dass es ihm um den Täufer leid war? Es heisst nur: es war ihm leid, ehrenhalber um seines Eids und der Tischgenossen willen der Bitte des Mädchens willfahren zu müssen, trotzdem der Mord höchst inopportun war und die verhasste Dynastie beim Volk noch verhasster machen musste. — Auf die *συνανακείμενοι* sind wir durch Mt V. 6 „*γενεσίοις δὲ γενομένοις*“ völlig vorbereitet. Wo denn im Okzident oder Orient wird der Geburtstag eines Grossen ohne Festtafel gefeiert, wo wäre dieselbe nicht die Hauptsache? Kurz, der Matthäustext ist glatt und verrät auch hier auf keinem Punkt eine Markusvorlage.

Mt ist hier wie überall die Quelle des Mk. Dieser hat die Täuferepisode breiter ausgemalt. Er kennt seine Leute; er weiss, dass Kinder und einfache Leute die breite Epik mehr lieben als alle Didaktik.

Mk sagt, dass Herodias das Weib des Philippus gewesen sei. Er irrt sich wie in der Regel, wenn er über Mt hinaus sein genaueres Wissen will leuchten lassen. Herodias war nach Josephus nicht das Weib des Philippus, sondern eines andern Bruders resp. Halbbruders des Herodes. (Philippus aber war hernach der Gemahl des sauberen Töchterleins der Herodias, das in unserer Erzählung die Augen des Fürsten ergötzt.) Im bestbezeugten Matthäustext fehlt das *Φιλίππου*; es ist wohl unter dem Einfluss des Mk in den Text vieler Handschriften hereingekommen.

Mk berichtet im Gegensatz zu Mt, dass nur Herodias den Johannes tödlich hasste, während Herodes ihn höchlich respektierte und (vor dem Hass der Königin?) bewahrte. Ja, das Wort des Propheten ging ihm zu Herzen, und er hörte ihn immer wieder gerne. Woher hat Mk das bessere Wissen gegenüber Mt? Hadorn sagt: „Es ist möglich, dass Mk in diesem Punkte gut orientiert ist.“ Ja, was ist nicht alles möglich! Aber wenn wir hier an diese Möglichkeit glauben sollten, müsste sich Mk schon an andern Orten als der besserinformierte Historiker ausgewiesen haben. Davon aber trat nirgends eine Spur in Sicht. Ja, andre Berichte reichlich, aber nicht einer besser geschichtlich, sondern jeder aus Absichten erwachsen. Wir nehmen den Mk nur, wie er sich selbst bisher gab, wenn wir auch hier nicht besseres Wissen sondern

eine Tendenz vermuten[1]). Welche ist's? Ich vermute: Mk hat ein Interesse in die römische Welt hinaus zu berichten, dass die hohe Obrigkeit, auch wenn sie den Johannes hinrichten liess, an ihm nichts Staatsgefährliches gefunden habe. Es scheint mir ein Vorspiel zum Prozess Jesu, wo Mk (wie übrigens schon der kanonische Mt samt Lk) berichtet, dass die hohe Obrigkeit, auch wenn sie Jesum hingerichtet, nichts Strafwürdiges an ihm erfunden habe. Wunderliche Obrigkeiten im einen wie im andern Fall! Sie lassen sich die Hinrichtung der unschuldigen Gottesmänner abtrotzen, durch Weiber hier, durch das von den Hierarchen verhetzte Volk dort.

Die Sache ist doch wohl objektiv diese: Johannes wurde hingerichtet, weil er den Tetrarchen angegriffen hatte. Und Jesus wurde hingerichtet, weil er sich als den Christus d. h. den König der Juden erklärt hatte; darauf stand ohne Wenn und Aber das Kreuz. Bei Mt blickt auch der ursprüngliche Sachverhalt noch deutlich durch. Pilatus hält ihn für todeswürdig und macht auch gar nicht einen wirklichen Versuch, ihn zu retten, sondern reizt mit bewusster Bosheit und römischem Uebermut das Volk: „Soll ich euch euren König vom Galgen weg schenken? So einen vom Galgen weg geschenkten König mag ich euch wohl gönnen." Im übrigen ist Analyse des Matthäustextes jetzt nicht unsre Aufgabe.

Warum bei Mk und im kanonischen Mt Jesus vor dem Staatsoberhaupt als unschuldig erscheinen musste, begreifen wir. Die Wölfin am Tiber war unruhig, war recht nervös geworden. Die Christianer erschienen mehr und mehr als staatsgefährliche, der Verfolgung würdige Sekte. Das Interesse in der Gemeinde wuchs, sich als ungefährlich hinzustellen. Dieser Absicht dient es, wenn Pilatus, obschon er ihn verurteilt, Jesum unschuldig erklärt und ihn zu retten sucht. Noch weiter geht Lukas, wenn er Jesu 23, 6—16 auch noch durch Herodes ein Unschuldszeugnis ausstellen lässt. Und ganz im gleichen Interesse hat Lk die gefährliche davidische Deszendenz Jesu durch die königliche Linie kassiert und durch die nichtkönigliche über Nathan ersetzt, um damit urbi et orbi zu sagen, dass Jesus gar nicht Kronprätendent gewesen sei.

Dem nämlichen Interesse dürfte es dienen, wenn Mk, den Matthäusbericht umbildend, versichert, dass die Staatsgewalt auch im Vorläufer Jesu nichts Gefährliches erblickt habe, dass derselbe lediglich dem Hass und der List eines Weibes, das den König in schwacher Stunde ausnützte, zum Opfer gefallen sei.

6, 31—44 || Mt 14, 13—21. Die Speisung der Fünftausend. Das Matthäusevangelium schaut in Jesu durchweg eine *πλήρωσις* von Gesetz und Propheten: Er bringt die Plerosis des Gesetzes (Kap. 5—7); er bringt aber auch eine Plerosis der alttestamentlichen Gottestaten; er muss Mose, Elia, Elisa überbieten (vgl. Aussatzheilung und Totenerweckung). Durch das Speisungswunder wird erfüllt die wunderbare Speisung des Volks in der Wüste am Horeb, wird erfüllt das Speisungswunder des Elia und das des Elisa (I Kön 17, 7—16. II Kön 4, 41—44). Das Elisawunder erweist sich auch in untergeordneten Zügen als die Vorlage des neutestamentlichen Mythus: Man beachte den dienenden Mann dort, die dienenden Jünger hier; man beachte den Schluss (V. 44), dass übrig blieb, wie hier übrig bleibt; aber freilich „Hier ist mehr als Elisa". Im alten Bund werden mit 20 Broten 100 Mann, im neuen mit 5 Broten und 2 Fischen 5000 Mann gespeist ohne die Weiber und Kinder.

---

[1]) Man beachte auch im Markusbericht die etwas gespannte Psychologie: Herodes hat doch, wie Mk mit Mt berichtet, den Johannes gefangen setzen lassen, weil er ihn wegen Ehebruchs getadelt. Das sieht doch nach Rache und Mordgelüst aus, genau wie es sich bei Mt darstellt. Da ist es doch psychologisch etwas anstössig, wenn dieser saubere Idumäer nach Mk nun doch vor Johannes in Hochachtung und Ehrfurcht zerfliesst und ihn gegen den Hass der Herodias schützt.

Die Erzählung ist wohl auch in sinnlich-mythischer Form eine bewusste Plerosis von Mt 6, 33: Denen, welche von ganzem Herzen nach dem Reich Gottes trachten wie diese Scharen, gibt Gott, was sie zum Leben bedürfen. Die Speisungsgeschichte verhält sich zu Mt 6, 33 ähnlich wie der herrliche Mythns Mt 17, 1—8 zu 16, 17. Die Offenbarung des himmlischen Vaters im Herzen des Petrus erscheint in der Verklärungsgeschichte in duftigem mythischem Gewande; und so die Verheissung 6, 33 im Speisungsmythus.

Dagegen sehe ich keinen Anlass, die Speisung Jesu, wie einige tun, auf das geistige Lebensbrot zu deuten, „das er in der Wüste des irdischen Daseins uns spendet und durch seine Diener und Sendboten fortwährend austeilen lässt“[1]). Das Christentum hat's nicht immer und überall mit geistigen Dingen zu tun; die also lehren, sind selber keine Pneumatiker. Das Kommen des Reichs umschliesst bei Mt eine Ueberwindung schlechthin aller Not; der Messias ist erschienen, um schlechthin allen Erdenjammer, Taubheit, Blindheit, Leibes- und Geisteskrankheit, Sünde, Tod und Teufel zu bezwingen; er beseitigt auch den Hunger. Die Speisungsgeschichte sagt in der grandiosen Weise des Matthäus: Das Christentum ist eine Lösung der Brotfrage. „Gebt ihr ihnen zu essen!“ befiehlt Jesus. Soweit Christus und seine Gemeinde reicht, ist die Brotfrage gelöst; wo dieselbe nicht gelöst ist, da ist Christus und sein Geist, da ist seine Gemeinde nicht. Der Befehl *δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν* ordnet klar und kräftig das Gemeinschaftsleben und zumal die Agapen der Gemeinde.

Synoptisches: Der Speisungsmythus, der sich als Plerosis des Alttestamentlichen darstellt, ist selbstverständlich original bei dem Evangelisten, bei dem sich Christus und sein Lebenswerk überhaupt als Plerosis des alten Bundes darstellt, also bei Mt. Mk hat den Matthäustext in der Hauptsache treu herübergenommen. Die kleinen Aenderungen offenbaren den uns schon bekannten Markusgeist, der bestimmte Namen, bestimmte Zahlen, bestimmte Geldsummen liebt (vid. V. 37, 40, 44). Während Mt von ungefähr 5000 Männern redet und Weiber und Kinder ungezählt mitessen lässt, berichtet Mk von genau 5000 Männern (ohne Weiber und Kinder); natürlich, wenn der Ordnungsgeist des Kirchenmanns Mk vorher V. 40 die Tischgesellschaften von 100 und 50 kreiert hatte, so musste die Gesamtheit durch 100 und 50 ohne Rest teilbar sein; also musste die unbestimmte Zahl des Mt durch genau 5000 ersetzt werden, und die Weiber und Kinder mussten wegbleiben. Die Absicht, durch die bestimmten Namen, Zahlen, Summen sich den Lesern als der besser unterrichtete Schriftsteller zu empfehlen, leitet vermutlich die Hand des Mk nicht allein. Die Tischgesellschaften zu hundert und zu fünfzig offenbaren uns doch wohl einen Kirchenmann, dem Zahl und Ordnung als das halbe Leben gilt. Ob so oder anders, die bestimmten Angaben des Mk sind jedenfalls gegenüber Mt sekundär. Es gibt einen Weg vom Unbestimmten zum Bestimmten, von Mt zu Mk, nicht umgekehrt.

6, 45—52 || Mt 14, 22—33. Das Wandeln auf dem See. Der Matthäusbericht, zumal der Schluss desselben, kollidiert handgreiflich mit 16, 16—20. Die Szene von Cäsarea Philippi trägt unmissverständlich dies zur Schau, dass hier zum ersten Mal die Erkenntnis „Du bist der Gottessohn“ Jesu aus Jüngermund entgegenkommt. Also gehörte die Seeszene dem Protomatthäus nicht an. Bei Mk fehlt die Kollision; statt dem Bekenntnis der Gottessohnschaft Mt 33 berichtet er von der Verstockung der Jünger. In diesem Tatbestand haben manche (wie schon Ritschl) wieder ein Indizium der höhern Ursprünglichkeit des Mk erkennen wollen. Sie sind wahrlich

[1]) Bei Mk ist diese Deutung vollends ausgeschlossen. Nach V. 34 (*ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά*) hat Jesus das Volk vorher reichlich mit geistigem Brot gespeist; hernach kommt das materielle.

von schlechter Psychologie geleitet. Was liegt denn psychologisch näher, dass ein zweiter Schriftsteller einen Widerspruch seiner Vorlage beseitigt, oder dass ein zweiter, dem ein glatter Text vorliegt, einen Widerspruch hineinbringt? Die Frage stellen, heisst sie beantworten. Mk hat hier wie in andern kleinen Dingen seine Matthäusvorlage geglättet.

Weitere Frage: Lag Mt V. 28—31 dem Mk auch vor, oder ist dieser Abschnitt erst später in den Matthäustext eingefügt? Ich antworte: Die Verse sehen einer Interpolation nicht ähnlich. Sie fügen sich schlechterdings harmonisch in den Zusammenhang. Wann hätten Interpolatoren also zu arbeiten gewusst? Der Matthäustext bietet auch nicht den leisesten Anlass, an Interpolation zu denken; und es ist nur die Markushypothese, die wir nicht teilen, welche zu der Annahme, die Notiz über Petrus sei in einen ältern Zusammenhang eingefügt, nötigt. Die Frage kann für uns nur sein, was den Mk veranlasst hat, dieses Stück auszuschalten. Und ist das eine Frage? Wenn Mk wegen der Kollision mit Cäsarea Philippi hier V. 52 den Jüngern die Erkenntnis von Jesu Gottessohnschaft absprach, so musste er auch die Petrusszene kassieren. Denn im Glauben über das Wasser schreiten konnte doch Petrus nur, wenn er in Christo den Gottessohn erkannt hatte. Die Elimination von Mt V. 28—31 und die Umarbeitung von V. 33 geschah also aus dem gleichen Interesse (vgl. Holsten S. 40).

7, 1—23 || Mt 15, 1—20. Vom Händewaschen. Hier machen sich Mk V. 3 und 4 schon durch die Konstruktion als Beifügung des sekundären Schriftstellers kenntlich. Es ist ein parenthetischer Zusatz, durch den Mk seine heidenchristlichen Leser über das Wesen des Pharisäismus orientiert.

Bei Mt wird Jesu Verteidigungsrede ganz dem wirklichen Leben gemäss eröffnet und mit klassischer Logik fort- und zu Ende geführt. Nämlich: Jesus pariert V. 3 den Angriff der Pharisäer erst mit einem kräftigen Gegenschlag. Hat man ihn gefragt, warum seine Jünger die Tradition übertreten, so fragt er, warum sie um der Tradition willen Gottes Gebot übertreten. Mit natürlicher Logik fortfahrend belegt er diese Anklage durch einen eklatanten Fall (V. 4 und 5). Darunter setzt er sein Quod erat demonstrandum: So habt ihr das Gesetz Gottes abgetan um euerer Tradition willen (V. 6). Und auf Grund des in stringentester Form erbrachten Beweises nennt er sie, wozu er **nun** berechtigt ist, Heuchler und wendet auf sie zur Krönung seiner Schutz- und Trutzrede ein Wort des Jesaja an (V. 7—9).

Diese klassische Argumentation ist bei Mk zerbrochen: Jesus beginnt nicht mit einer rationellen Gegenrede, sondern mit dem Scheltwort Heuchler und dem harten Jesajacitat. Dann folgt die allgemeine Anklage V. 8 mit einem Schlusspunkt. Es folgt nicht in unmittelbarem Anschluss die Begründung dieser allgemeinen Anklage durch ein Beispiel; es folgt vielmehr, durch *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* eingeleitet, ein zweiter Teil der Rede V. 9—13. Gewiss so unnatürlich wie möglich! Dass V. 13b von *ᾗ παρεδώκατε* an zugeflickt ist, gibt sich stilistisch zu fühlen und noch viel mehr inhaltlich: Ein Redner von Jesu gewaltiger Art wird nie dergleichen Sätzlein „und dergleichen tut ihr vieles" bilden; er tut es am allerwenigsten, wo er so schwere Anklagen erhebt, wo es also gilt, keine Silbe zu sagen, die nicht auf die strikteste Weise belegt und begründet wäre.

Wenn Mk, der mit dem Scheltwort beginnt und den Beweis, der zum Schelten berechtigt, erst nachfolgen lässt, dem Ursprünglichen näher stünde als Mt, so hätte Mt das Beste getan. Nicht Jesus sondern Mt wäre dann hier (wie 12, 11f.; 12, 25ff.) der Geistesgewaltige. Das Gegenteil ist gewiss. Mk, der die klassische Sabbatrede und die Beelzebubapologie zerbrochen hat, hat auch die vorliegende Schutz- und Trutzrede zerbrochen. Wer sich hat überführen lassen,

dass der Markusgeist jene zwei Reden des 12. Kapitels alteriert hat, kann nicht zweifeln, dass der nämliche Geist die herrliche Rede Mt 15, 3—9 auf ähnliche Weise „bearbeitet" hat.

7, 24—30 || Mt 15, 21—28. Die Syrophönikerin. Jesus betritt nach Mt 15, 21 die Gegend von Tyrus und Sidon d. h. Heidenland. Und ein kananäisches Weib aus jener Gegend kam heraus, nämlich heraus von dem Ort, an dem sich Weiber ordentlicherweise aufhalten, aus dem Haus, und läuft Jesu nach; die Szene findet auf der Strasse statt. Zur Synopse folgendes:

1) Mk lässt Jesum in ein Haus hineingehen; gewiss ein absichtsvoller Zug. Jesus geht, ohne Verunreinigung zu fürchten, in ein heidnisches Haus hinein. Die Freiheit von der jüdischen Heiligkeitsjagd, die hernach Paulus erkämpft, wird auf Jesum zurückdatiert. Pauli Freiheit vom Gesetz ist die Freiheit des Meisters selbst. (Darin denkt Mk ja wohl nicht unrichtig.)

2) *οὐδένα ἠθέλησεν γνῶναι*, er wollte, dass es niemand wisse, niemand seine Anwesenheit inne werde. Mk hat eben die historisch korrekte Anschauung, dass nach dem Gange der göttlichen Heilsökonomie das Heil zur Zeit zu den Juden kommt und erst hernach (durch Paulus) zu den Heiden. Wenn nun Mk, von seiner Vorlage geleitet, die Reise ins Heidenland aufnimmt, so glaubt er uns versichern zu müssen, dass es Jesus nicht auf Missionstätigkeit unter den Heiden abgesehen hatte. Er wollte im Heidenland ungestört mit seinen Jüngern verkehren; vgl. 9, 30 f.

3) Das für seine Leser kaum verständliche *γυνὴ Χαναναία* ersetzt er durch *Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει.*

4) Mk kassiert das *ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυείδ* in der verständigen Erwägung, dass dies heidnische Weib doch Jesum füglich nicht als Herrn und Messias anrufen kann, wenn dieser Glaube nicht erst durch vorausgehende Predigt in ihr gepflanzt ist. Es ist eine durchaus rationelle Korrektur des historisch unmöglichen Matthäusberichts. (Freilich hätte Mk, diesem Rationalismus folgend, eigentlich die ganze Erzählung kassieren müssen. Mt schreibt hier, um historische Möglichkeit und Wirklichkeit unbekümmert, eine universalistische Geschichte, wie der Judenheiland durch Glauben bewogen wird, den andern Kindern des himmlischen Vaters, die draussen wohnen in Finsternis und Todesschatten, zu helfen. Mk mit seinem Rationalismus und halbwegs historischen Bewusstsein korrigiert die Erzählung auf einem Punkt und lässt den Rest, der ebenso ungeschichtlich ist.)

5) Das Wort „ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" war für Christen aus der Heidenwelt unerträglich. Denn diese lebten ja durch das Paulusevangelium der Gewissheit, dass in Christo Jesu weder Beschneidung noch Vorhaut, weder Jude noch Grieche etwas zu bedeuten hat. Also musste Mk das Wort kassieren, auch wenn er selber qua Historiker dem beistimmte, dass der historische Jesus nur zu den Juden gesandt war und erst seinen grossen Apostel zu den Heiden sandte.

6) Dem Matthäuswort „es geht nicht an, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen" schickt Mk voraus das mildernde „lass erst die Kinder satt werden!" So spricht der Pauliner genau konform der reichsgeschichtlichen Parole „die Juden zuerst und dann die Hellenen!" Nach diesem mildernden Vorwort wird dann das *οὐκ ἔξεστιν* des Mt erweicht in *οὐ γάρ ἐστιν καλόν* „es ist nicht fein".

7) Immer mildernd ersetzt Mk das *τῶν κυρίων* Mt V. 27, das die Hellenen verletzen könnte, durch *τῶν παιδίων.*

8) Jesus ist bei Mt endlich überwältigt und spricht *ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις.* Vor dem Glauben bricht aller Partikularismus zusammen, und gross und schön bricht der Universalismus durch. Da steht im Lapidarstil des Matthäus, was nirgends herrlicher bei Paulus steht „das

Heil kommt nicht zu den Juden sondern zu den Gläubigen; wofern sie nur glauben, bricht auch bei den Heiden das Heil mit Macht herein". Und gerade dies lässt der Pauliner Mk fallen und ersetzt es durch das blasse Wort *διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε κτλ.* Darin macht sich wieder die rationale Erwägung des Mk geltend. Glauben an den Christus, den Sohn Gottes, haben ja zur Zeit (vid. 6, 52; 8, 4; 8, 17) noch nicht einmal die Apostel; wie könnte ihn denn dies heidnische Weib haben! *Ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ,* sagt Paulus Röm 10, 17. Wie wäre denn Glaube bei diesem Weibe möglich, wo doch ein Hören des Evangeliums nicht vorausgegangen ist![1])

7, 31—37 || Mt 15, 29—31. Die Heilung eines Taubstummen. Mt zeigt uns Jesum auch in der Fortsetzung als Heiland der Heiden: Jesus kommt ans galiläische Meer, und heidnische Anwohner, die gleich dem kananäischen Weib glauben, bringen all ihre Kranken zu Jesu und werfen das ganze Hümpel Elend vor seine Füsse; und er hilft. Dass der hilfesuchende *ὄχλος* von Mt als heidnisches Volk gedacht wird, ergibt sich deutlich aus dem Schluss von V. 31 „*ἐδόξαζον τὸν θεὸν Ἰσραήλ*". So kann doch nur von Heiden gesagt werden. Von der Hilfe des Judenmessias überwältigt, preisen die Heiden den Gott des Volks, der ihn gesandt hat.

Mk verlegt die Szene ausdrücklich ans heidnische Ostufer des Sees ins Gebiet jener Dekapolis, in der nach 5, 20 der geheilte Gerasener als erster Zeuge Jesu aufgetreten war. Aber nun berichtet Mk statt der von Mt berichteten Massenheilungen, welche das heidnische Volk zur Lobpreisung des Gottes Israels hinreissen, die Heilung eines einzelnen Taubstummen. Dass Mk in seiner Vorlage anderes las, verrät sich noch deutlich V. 37. Der Jubel des Volks *καλῶς πάντα πεποίηκεν κτλ.* hat einen viel zu allgemeinen Charakter, als dass er in richtigem Verhältnis zu der V. 31—35 berichteten Einzelheilung stünde. Da verrät sich die Matthäusvorlage mit den Massenheilungen (vgl. Klostermann S. 162 f. und 357). Warum berichtet Mk nur die eine Heilung eines Taubstummen? Hat vielleicht Mk so gerechnet, dass ein konkreter Einzelbericht von einer Heilung dem Leser weit mehr sagt als ein Generalbericht von Massenheilungen. Er hätte damit ganz richtig gerechnet: Obgleich das Matthäusevangelium als ganzes so viel populärer geworden ist als das Markusevangelium, hat sich der Generalbericht 15, 29—31 dem Bewusstsein der Gemeinde nicht eingeprägt, während der Markusbericht von der Heilung des einen Taubstummen in der Gemeinde lebendig ist. Dennoch ist ganz unwahrscheinlich, dass diese psychologische Erwägung die Hand des Mk geführt hat. Rechnete er also, so hätte er auch 6, 53—56 den Generalbericht über Massenheilungen durch eine konkrete Einzelheilung ersetzen müssen. Was bestimmte denn in 7, 31—37 den Markus? Ich denke, eben jenes historisch-rationale Bewusstsein, das ihn die Erzählung von der Kanaanitin auf so vielen Punkten limitieren liess. Eine Wirksamkeit Jesu unter den Heiden in grossem Stil, wie sie Mt 15, 29—31 vorliegt, ertrug das Bewusstsein des Mk nicht; er hat nur Raum für einen bescheidenen Anfang der Heilandstätigkeit Jesu unter den Heiden: er öffnet einem Heiden die Ohren, wie er vorher eine einzelne Besessene 7, 24—30 und einen einzelnen Besessenen 5, 1—20 heilte.

Die Ingredienzien der Einzelheilung aber sind dem Markusingenium entsprungen. Das beweise ich so: Es wurde uns bei 5, 29—33 klar, dass dies Sondergut des Mk (Ausgehen einer

---

[1]) Wir verstehen jetzt auch, warum Mk den „Hauptmann von Kapernaum" (wenn er denselben in seiner Vorlage las) nicht nur in seinem ersten Hauptteile, wo er in seine Komposition gar nicht passte, ausschied, sondern auch später nicht verwertete. Das Motiv, welches den Markus das Wort „*γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις*" eliminieren liess, musste ihn jene ganze Erzählung, die von nichts anderem als dem überschwenglichen Glauben eines Heiden handelt, eliminieren lassen.

Kraft von Jesus und materielle Vermittelung durch Kontakt) dem Markusingenium angehört. Eben diese materiellen Media treten nun in unsrer Heilungsgeschichte noch kräftiger uns entgegen. Jesus trennt erst den Kranken vom Volk und wendet dann eine Reihe psychischer Mittel an. Der Heilbericht entfernt sich hier wie dort in der Richtung des Abergläubischen von Mt. Ich urteile: Der Markusgeist, der jenes plus in der Heilung der Blutflüssigen hervorbrachte, reicht vollkommen aus, diese Taubstummenheilung zu gestalten.[1])

8, 1--10 || Mt 15, 32—39. Die Speisung der Viertausend. Die zweite Speisungsgeschichte des Mt läuft in allem wesentlichen der ersten 14, 13—21 parallel. Manche Exegeten deuten sie darum als Doubletten; es seien Parallelberichte über das nämliche Ereignis, die später nebeneinandergerückt wurden, indem man wegen untergeordneter Differenzen zwei differente Ereignisse drin schaute. B. Weiss urteilt, Mt habe den ersten Bericht aus der apostolischen Quelle, den zweiten aus Markus, — Mk aber habe den ersten ebenfalls aus der apostolischen Quelle, den zweiten direkt von Petrus. Aehnlich andere Ausleger. Sie irren.

Entscheidende Gründe führen mich zu folgendem Urteil: Die beiden Erzählungen des Mt sind nicht Doubletten, die man aus doppelter Quelle durch Nebeneinanderrücken erklären müsste. Die beiden Mythen sind vielmehr als wirkliche zwei mit differentem Zweck kreiert: Mt zeigt im ersten Mythus, wie der Messias, grösser als Mose, Elias, Elisa, die Brotfrage nach 6, 33 für die ihm vertrauenden Juden löst; er zeigt im zweiten Mythus, wie er ebenso, wofern sie nur glauben, den Heiden hilft. Die Speisung der Viertausend ist bei Mt das Schlussstück einer Trias, in welcher Jesus als Heiland auch der Heiden offenbar wird. Man beachte doch wohl, dass bei Mt die gespeisten Viertausend mit dem heidnischen ὄχλος, der glaubensvoll all seine Kranken zu Jesus bringt und nach erfahrener Hilfe den Gott Israels preist, identisch sind. Man achte auch auf die Zahlen: In der ersten Speisungsgeschichte bleiben zwölf Körbe voll übrig d. h. genug für die zwölf Stämme Israels; in der zweiten bleiben sieben Körbe voll d. h. genug für die Völkerwelt; siebenzig Völker zählte man ja nach Gen 10; daher die Sage, dass die Thora in siebenzig Sprachen promulgiert worden, daher die siebenzig Sendboten bei Lukas. Aber die Zahl siebzig ist nur die erweiterte Siebenzahl (vgl. über die Siebenzahl den Artikel in Herzogs RE.).

Die Zweizahl der Speisungen bei Mk erklärt sich ohne Doppelquelle: er hat eben jede der beiden Erzählungen aus Mt herübergenommen und genau an der Stelle eingerückt, wo er sie fand. Aber die zweite hat er am Eingang entscheidend verändert: Während Mt im engsten Anschluss an 15, 29—31 die Speisung eben jenem heidnischen Volk, das gläubig zu Jesus kommt und nach empfangener Hilfe den Gott Israels preist, zu teil werden lässt, hat Mk die Speisung vom Vorausgehenden durch die Einleitung „ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος“

[1]) Die Nichthistorizität der Erzählung erhellt für den, der noch eines Beweises bedürfte, auch aus den phantastischen Ingredienzien der Heilung: Wie wenn die Stummheit ein selbständiges Uebel neben der Taubheit wäre, lässt Mk den Arzt nächst den Ohren die Zunge noch besonders behandeln. Und noch eins: Entweder handelt es sich um angeborne Taubheit (mit begleitender Stummheit); dann bringt die Heilung der Taubheit noch nicht die Möglichkeit des ὀρθῶς λαλεῖν; die Sprache will erst erlernt sein. Oder es handelt sich um erworbene Taubheit; dann ging darüber die Fähigkeit zum ὀρθῶς λαλεῖν nicht verloren und brauchte nicht restituiert zu werden. Kurz, die Heilung ist nicht mit Farben der Wirklichkeit gemalt. — Uebrigens liest nur der sinnliche Christenmensch hier ein bloss grobsinnliches Wunder; der Pneumatiker liest nach des Mk Absicht noch was anderes: Die Heidenwelt ist taub d. h. unempfänglich für Gottes Wort; und sie ist stumm d. h. sie dankt Gott nicht und lobpreist ihn nicht (Röm 1, 21). Der geistliche Arzt heilt diesen Doppelbresten. Er nimmt den Einen besonders d. h. scheidet ihn aus dem heidnischen Milieu aus und macht den in die Stille Geführten durch die Taten seiner Heilandsliebe empfänglich für die Stimme des lebendigen Gottes, und er schafft ihm das alte Herz um, dass es überfliesst von Dank und Lobpreisung Gottes. Nur bei dieser pneumatischen Auslegung hat das Lösen der Zunge seinen guten Sinn.

geschieden; das Volk, das gespeist wird, ist ein anderes als in der vorausgehenden Szene. Der Schriftsteller, der die Erzählung von der Syrophönikerin auf entscheidenden Punkten limitierte, — der die Hilfe im grossen Stil, welche nach Mt den Heiden zu teil wird, auf die Heilung eines einzelnen reduzierte, der das Lob des Gottes Israels aus Heidenmund durch eine andere Formel ersetzte, hat auch das Wesentliche an der zweiten Speisungsgeschichte, dass es sich um Speisung von Heiden handelt, verwischt. Seine Anschauung von der göttlichen Heilsökonomie nötigte ihn dazu.

8, 11—13 || Mt 16, 1—4. Die Zeichenforderung. Mt 16, 1—4 ist wohl nicht ein zweites Ereignis neben 12, 38—42. Mt hat zwar durch Veränderung der Umstände den Schein geweckt, dass es sich um zwei Ereignisse handle: *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* sind die Fordernden in Kap. 12, *Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι* in Kap. 16. Es wird trotzdem ein und dasselbe Ereignis sein.[1]) Der den Matthäustext bearbeitende Mk kassiert V. 11 die Sadduzäer, wie er hernach V. 15 den Sauerteig der Sadduzäer durch den Sauerteig des Herodes ersetzt. Die Sadduzäer schienen ihm vermutlich eine seinen Lesern zu fernliegende Grösse. Er muss ihnen schon die Pharisäer 7, 3. 4 mit erklärenden Bemerkungen nahe zu bringen suchen; die Sadduzäer lässt er lieber ganz aus dem Spiel. (Mk lässt die Sadduzäer allerdings 12, 18 auftreten, wo sie mit der Bemerkung, dass sie die Auferstehung leugnen, für die betreffende Perikope hinlänglich charakterisiert sind.)

Hauptdifferenz: Nach Mt wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen Jonae d. h. die Gesetzespredigt. Weh' denen, die durch absonderliche Machttaten zum Glauben gebracht werden wollen! Jesus lehrt einfach den alten ewigen Heilsweg, er ist die Vollendung von Gesetz und Propheten. Begreiflicherweise ertrug der Pauliner diese Rede, in der sich Jesus als Erneuerer und Vollender des Alten hinstellt, nicht und schreibt dafür die reine Negation „Wahrlich, es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden". (Das grosse Zeichen, das Mk kennt, die Auferstehung des Gottessohns, wird der ungläubigen Art ja nicht gegeben sondern nur den Gläubigen.)

8, 14—21 || Mt 16, 5—12. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. Für den Geist des Mk sehr bezeichnend ist in diesem Abschnitt der Zusatz *εἰ μὴ ἕνα ἄρτον* V. 14. Die Sache ist diese: Jesus sagt bei Mt „Wie könnt ihr wähnen, dass meine Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer von der Sorge ums Brot inspiriert sei, nachdem ich mit 5 Broten 5000, mit 7 Broten 4000 gespeist habe, also doch wohl auch euch vor Hunger bewahren kann!" Da sagt sich nun der pedantische Mk, dass bei diesen Speisungswundern immerhin eine kleine Anzahl natürlicher Brote notwendig war, also auch eine analoge Speisung der Jünger etwas natürliches Brot zur Voraussetzung hätte. Darum nun die Beifügung, dass sie ein Brot bei sich hatten.

---

[1]) Diese Matthäusdoublette erklärt sich nicht aus einer doppelten Quelle, sondern gleich andern seiner Doubletten aus der Art seiner Komposition: Mt, der durchweg mehr sachlich als historisch komponiert, bringt hier ein Wort, weil es hier in seine Komposition passt, und an andrer Stelle, weil es auch in die zweite Komposition hineingehört; oder, er bringt es am ersten Ort in sachlichem Zusammenhang, am zweiten in mehr historischem Rahmen. Exempel: Er bringt das Wort vom Aergernis als Stück seiner grossen Gerechtigkeitsrede 5, 29f.; aber er bringt es 18, 8f. auch als Glied der von den Aergernissen handelnden Komposition. Er bringt das Verbot der Ehescheidung 5, 32 als Glied der Gerechtigkeitsrede, und er bringt es 19, 9 in mehr historischer Umrahmung. Er bringt die Zeichenforderung in Kap. 12 als Exempel eines unnützen Worts in einer Komposition, welche von unnützen Worten handelt; er bringt dieselbe Kap. 16 als Introduktion zu einem Strafwort über den Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer. Und so ist keine einzige Matthäusdoublette, welche zur Annahme einer doppelten Quelle nötigte. Das Gesagte dürfte genügen, den Schriftsteller, der es als tendenziöse Unredlichkeit erklärt, die Matthäusdoubletten anders als aus doppelter Quelle ableiten zu wollen, zur Besinnung und zur Metanoia zu führen.

8, 22—26 || Mt 20, 29—34 (?) Der Blinde von Bethsaida. Es ist wohl nicht richtig, dass die vorliegende Blindenheilung der Matthäusparallele entbehre: Wie der Doppelexorzismus Mt 8, 28—34 bei Mk in die Heilung des Dämonischen von Gerasa und des Dämonischen von Kapernaum gespalten ist, so dürfte die Auslegung erlaubt sein, Mk habe die Doppelblindenheilung Mt 20, 29—34 (welche Mt 9, 27—31 als Doublette vorliegt) in die Heilung des einen Blinden von Jericho und des Blinden von Bethsaida gespalten. In der Form freilich ist nun die letztere ganz durch das Markusingenium gestaltet nach dem 7, 31—37 vorliegenden Typus: Man bringt den Blinden, wie man dort den Taubstummen bringt; man bittet Jesum, ihn anzurühren, hier wie dort. Jesus nimmt den Blinden beiseite wie dort den Taubstummen und behandelt ihn mit Spucken und verschiedenen Manipulationen wie jenen. Wie dort die Taubstummheit nicht einem momentanen Machtakt sondern nur einem fortgesetzten in dem Hephatha gipfelnden Tun Jesu weicht, so ist auch hier der Heileffekt ein sehr allmählicher. V. 25 wird die Vollendung der Heilung wie 7, 35 „in dreigliedrigem Rhythmus" beschrieben „er sah durch und gewann sein Gesicht wieder und sah alles deutlich". Schliesslich folgt V. 26 wie 7, 36 ein auf Nichtpublikation des Ereignisses bezüglicher Befehl. Woher die grosse Kongruenz? Vielleicht daher, dass die eine Heilungsgeschichte objektiv nach der Aehnlichkeit der andern verlief? Nicht doch, denn wir haben festgestellt, dass 5, 29—33 dem Ingenium des Mk entsprang. Die Taubstummenheilung aber ist nach Analogie jenes apokryphen Guts in Kap. 5 gebildet; nun schliesst sich die Blindenheilung an. Die Kongruenz der einen und der andern liegt nicht an einem objektiv ähnlichen Heilverlauf sondern rein am Schriftstelleringenium des Mk, der die eine und die andere nach dem nämlichen Stil gearbeitet hat. Der von Mk genannte Ort der Heilung gibt dem ungeschichtlichen Bericht die Geschichtlichkeit nicht. Warum verlegt Mk das „Ereignis" nach Bethsaida? Das Rätsel ist nicht schwer: Mk wusste doch aus Mt 11, 21, dass in Bethsaida grosse Taten geschehen waren, von denen Mt im einzelnen nichts erzählt. Das war ja eine förmliche Reizung, die neukreierte Blindenheilung ebendahin zu lokalisieren. Vielleicht war es ähnlich Mt 11, 23, was den Mk veranlasst hat, die erste grandiose Machttat und Predigt Jesu (1, 21—28) nach Kapernaum zu verlegen.

Im übrigen gilt nun von der Blindenheilung, was ich von der Taubstummenheilung sagte: Der sarkische Leser liest bei Mk bloss ein grobsinnliches Wunder, der Pneumatiker soll nach des Mk Absicht noch was anderes lesen: Christus nimmt einen aus all den Blinden, die in ihm trotz Worten und Taten immer noch nicht den Messias zu erkennen vermochten, beiseite und setzt allen Fleiss und alle Liebe daran, ihm die Geistesaugen aufzutun. Und es gelingt, allmählich und langsam; aber es gelingt. Die Decke weicht von seinen Augen, er wird von Klarheit zu Klarheit geführt, bis er endlich die Wirklichkeit schaut *(ἐνέβλεπεν δηλαυγῶς ἅπαντα)* und zumal in Jesu den Christus erkennt. Ich frage mich, warum Mk diese Blindenheilung nach all den Berichten vom Verstocktsein der Jünger vor dem Petrusbekenntnis eingerückt hat. Ich antworte: Diese Blindenheilung mit all den wiederholten geduldigen Heilbemühungen Jesu zeigt im Bilde, was Jesus alles hat tun müssen, bis in Einem das Licht „Jesus ist der Christ" durchbricht. Der geheilte Blinde von Bethsaida ist, recht besehen, Petrus, dem der vierte Evangelist (1, 44) in Bethsaida Bürgerrecht gibt.

8, 27—33 || Mt 16, 13—23. Petrus, der erste Christgläubige und als solcher auch Versucher Jesu. Der Matthäustext V. 13 *τίνα (με) λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* hat jedenfalls die Priorität vor dem Markustext *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι; Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* figuriert doch wohl in den meisten Matthäusstellen als messianische Selbstbezeichnung Jesu. Also

ist die Matthäusfrage „wer sagen die Menschen, dass des Menschen Sohn sei“ (wie sie im bestbeglaubigten Text vorliegt) recht anstössig, weil die Frage gerade das in Frage stehende schon erledigt.[1]) Mk, der überall zu glätten sucht, lässt darum Jesum korrekt fragen: „Wer sagen die Menschen, dass ich sei?“ Wie Mk dazu kommt, die Matthäusfrage durch seine Frage zu ersetzen, ist psychologisch völlig klar; es gibt einen Weg von Mt zu Mk, nicht umgekehrt.

Die Menschen halten Jesum für Johannes, Elias, Jeremias oder sonst einen der Propheten. Israel schaut zur Zeit alles Grosse in der Vergangenheit; es glaubt nicht an den lebendigen Gott, der Neues schafft und zur Zeit einen neuen Mann senden kann. Wenn etwas kommt, kann's nur Repetition des Alten sein (vgl. Schlatters Evang. des Matthäus). — Petrus aber erklärt: Du bist nicht eine Repetition sondern ein Neuer, bist auch nicht ein Vorläufer, sondern der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, selbst. Darauf Jesus: „Heil dir, Simon, bar Jona! (Dem grossen Anlass angemessen die feierlich umständliche Anrede.) Fleisch und Blut d. h. natürliches Menschenwesen können dir solche Erleuchtung nicht gebracht haben; der Vater im Himmel allein konnte dir solche Erleuchtung geben.“ Jesus spricht damit so deutlich wie möglich aus, dass er den jüdischen Messiaserwartungen in keiner Weise entsprach. Es erscheint ihm als das reine Gotteswunder, wenn einer in ihm, dem Zimmermannssohn von Nazaret, den Messias erkennt.

V. 18. *Κἀγὼ δέ σοι λέγω κτλ.* Das vergleichende Moment in *καί* ist dies: Du hast erklärt, wer ich bin; so will nun ich auch sagen, wer du bist „Du bist ein Fels, nämlich der Fels, auf dem ich das Gebäude der an mich Glaubenden aufführen will. Du bist der erste, der an mich glaubt; zum ersten werden andere kommen; es ersteht die *ἐκκλησία*, und die Totenwelt wird ihr nichts anhaben können. (Gleich der Gemeinde der Christgläubigen wird auch das Totenreich als Gebäude, als gewaltiger Palast, gedacht). Aus 18 b (vgl. 21) erhellt, dass Jesu sein Tod im Konflikt mit den Feinden als unvermeidlich gilt. Aber, sagt er frohlockend in dieser Stunde, da ihm der erste Gläubige erstanden: Das Totenreich wird meine Sache nicht vernichten können; denn hier steht ein erster, der an mich glaubt, ein Fortsetzer meines Werks über meinem Staube; andere Gläubige werden hinzukommen, und die Gemeinde, in der Petrus an meiner Statt die Schlüsselgewalt ausüben soll, wird heranwachsen zum stolzen Bau, und der Scheol wird, auch wenn er mich verschlingt, diesen Bau nicht zu Fall bringen können.

Die Anhänger der Markushypothese sind genötigt, Mt V. 17—19 als einen Zusatz des Evangelisten zu erklären. Sie spotten damit aller gesunden Psychologie. Wann haben Interpolatoren solche Arbeit geleistet? Die Verse stehen in ihrem Zusammenhang bei Mt so trefflich wie ein Glied an einem Leibe; sie tragen auch den schlechthin unnachahmlichen Duft einer historisch grossen Stunde; sie sind auch in der Form so, wie sie nur den Grössten der Erde und auch ihnen nur in den grössten Stunden ihres Lebens gelingt. So etwas macht kein Interpolator. Man würdige doch die Situation: In seiner Seele war Jesus längst überzeugt „Ich bin's“. Aber er hatte nichts, was den Volkserwartungen entsprach. Trotz dieser Diskongruenz

---

[1]) Vielleicht haben wir einen korrupten Text. Wenn nicht, so empfiehlt sich folgende Lösung: Mt hat sich so daran gewöhnt, die (messianische) Selbstbezeichnung Menschensohn in Jesu Mund zu legen, dass er sie hier auch einmal braucht, wo sie am wenigsten passt (weil die Messianität gerade in Frage steht). Oft schläft selbst Homer, warum nicht Matthäus. — Das Menschensohnproblem mag ich im übrigen hier nicht anschneiden; Wellhausen hat m. E. in „Skizzen VI“ das Wesentliche des Problems erledigt, und er hätte vermutlich alles erledigt, wenn er erst das synoptische Problem richtig gelöst. Mir gilt als ausgemacht: Es ist keine einzige Stelle, in der bei Mt die messianische Selbstbezeichnung Menschensohn vorliegt, historisch. Die Bezeichnung kommt durchaus auf Rechnung des Evangelisten. Und Mk und Lk haben hernach die von Mt kreierte Selbstbezeichnung Jesu aus Mt herübergenommen. Begründung ein andermal.

Jesu mit der Volkserwartung proklamiert ihn heute Simon als den Christus; aus Petri Mund schlagen ihm die Gedanken des eigenen Herzens entgegen. Das ist die entscheidende Stunde im Leben der Grössten, da ihre Sache Boden fasst bei andern. Jesus erlebt jetzt diese Stunde und frohlockt: Ich habe Samen, und meine Sache wird bestehen und wachsen, ob auch der Scheol mich verschlingt. Drum flutet Jesu Seele nach Simons Bekenntnis zu ihm zurück und macht ihn zum Fundament[1]) der Kirche; es ist eine Ewigkeitsstunde sonder Gleichen.

Und eine solche Stelle wie V. 17—19 soll das Werk eines Interpolators sein? Es gibt ja freilich nichts so Verkehrtes, dass es nicht auf einige Zeit Abnehmer und Anhänger fände. Für uns andre ist nur dies die Frage, was den Mk bewogen hat Mt V. 17—19 auszuscheiden und auch schon V. 16 zu kürzen: *Σὺ εἶ ὁ Χριστός*, sagt Mk für das pathetisch volle Bekenntnis bei Mt „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes". Warum die Kürzung? Ich urteile: Mk kürzt im Blick auf Kommendes, zumal Mt 17, 5. Dort wird's doch dem Petrus durch Gottes Stimme geoffenbart „Dieser ist mein geliebter Sohn". Mk nimmt den Verklärungsmythus als schlichte Geschichte und schliesst: Wenn Petrus dort erst die Offenbarung empfängt, dass Jesus Gottes Sohn ist, so kann er sie doch nicht schon vorher haben. Also lässt ihn Mk bekennen „Du bist der Christus", ohne dass doch Petrus so weit ist, den Christus als Sohn des lebendigen Gottes interpretieren zu können. — Aus gleichem Grunde musste Mk wohl auch V. 17 kassieren: Wenn doch die *ἀποκάλυψις* von Jesu Gottessohnschaft erst hernach auf dem Berge folgt, kann Jesus dem Petrus nicht jetzt schon dazu gratulieren. Warum endlich fehlt V. 18 f. bei Mk? Ich denke, der Pauliner, der in Paulus die *πέτρα* der heidenchristlichen Kirche schaut, erträgt es nicht, dass die Kirche auf Simon allein gebaut wird.

Aus der ganz persönlich gefärbten Bemerkung des Mt (V. 21) über die Notwendigkeit seines Gangs nach Jerusalem und seines Leidens u. s. w. macht Mk eine Lehre Jesu *(ἤρξατο διδάσκειν)* über die gottgeordnete Notwendigkeit des Todesleidens und der Auferstehung des Menschensohns. Sobald die Jünger nach langer Verstockung den ersten Artikel begriffen, dass Jesus der Christus ist, bekommen sie Belehrung über den zweiten Artikel d. i. über den Weg des Christus durch Leiden und Tod zur Auferstehung. Und ihre Unempfänglichkeit wiederholt sich nach Mk diesem zweiten Glaubensartikel gegenüber (vid. 9, 32).

Nach der bei Mt so persönlich gefärbten Bemerkung zieht Petrus, der Intimus und erste Gläubige, Jesum zärtlich an sich und sucht ihm die böse Prognose von der Seele zu nehmen: „Gott bewahre dich vor so Schrecklichem! Nimmermehr möge dir solches begegnen!" Jesus aber entwindet sich der Umarmung des Freundes, wendet sich ab und mit kräftig abweisender Handbewegung sagt er: „Weich' hinter mich, Versucher!" u. s. w. (Nicht Teufel nennt er ihn, sondern Versucher, wie er es tatsächlich ist; Petrus ist ihm ein gefährlicher Versucher, weil seit seinem Bekenntnis das innigste Band, das je Menschen bindet, beide verknüpft). „Du bist mir mit all deiner Zärtlichkeit ein Fallstrick; denn du hast nicht das göttliche, sondern menschliches Interesse im Auge."

Mk hat das *σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ* beseitigt, ganz in Kongruenz mit einer Fülle anderer Veränderungen, die wir bei ihm angetroffen. Nach der Christologie des Mk kann kein schwacher Mensch dem Christus zum *σκάνδαλον* werden. Aus dem nämlichen Grunde dürfte Mk auch das *ἵλεώς σοι, κύριε* kassiert haben. Ein solches „bewahre dich Gott in Gnaden!" verträgt wohl der

---

[1]) Die Diskongruenz zwischen *Πέτρος* und *πέτρα* legt durchaus nahe, dass das Wort schon im aramäischen Matthäus stand. Bei Gebrauch des aramäischen Kepha für *Πέτρος* und *πέτρα* war alles glatt.

menschliche Christus des Matthäusevangeliums aber nicht der Christus des Mk, der mit aller Macht, sich selbst zu bewahren, reichlich ausgestattet ist. Nach Ausscheidung des *ἵλεώς σοι, κύριε κτλ.* ist nun freilich das *ἐπιτιμᾶν* bei Mk recht dunkel geworden; man wüsste auf Grund des Markustextes nicht, um was es sich handelt. — Sehr bezeichnend ist schliesslich, dass Mk ein *ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* einfügt: Bei Mt erwehrt sich Jesus einer wirklichen Versuchung. Der Intimus lockt ihn vom Todesgang weg; und er muss sich mit aller Energie gegen die Versuchung des liebsten Menschen salvieren. Ganz anders bei Mk; da ist der Göttliche nicht wirklich versucht, und er braucht die energische Rückweisung nicht um seinetwillen, sondern um Petri und der Jünger willen; er statuiert an ihm ein Exempel, um die andern vor ähnlicher Torheit zu bewahren.

8, 34—9, 1 || Mt 16, 24—28. Nachfolge und Bekenntnis der Jünger. Hauptdifferenzen: Nach Mk fordert Jesus den Leidensweg nicht bloss von den zwölfen sondern von dem weitern Jüngerkreis; hat Mk dem *ὄχλος* des weitern Jüngerkreises alle Verheissungen zugewendet und sie Jesu aufs engste verbunden (3, 31—35), so müssen sie auch sein Kreuz mit ihm teilen.

Während Mt dem Schluss der Bergpredigt und dem Schluss der Parusiereden getreu V. 27 lehrt, dass das Gericht über jeden einzelnen stattfinden wird nach seinem Tun, lehrt Mk, dass es darauf ankommt, wie man sich zu Jesu und seinem Evangelium gestellt hat. Es ist eine weitere Beobachtung zu den vielen bisherigen, dass Mk die „nomistische" Heilsordnung des Mt ablehnt und durch eine neue Heilsordnung ersetzt. Und zwar erinnert die Formel, der sich Mk hier bedient, „Wer sich meiner und meiner Worte schämt" an ein berühmtes Pauluswort Röm 1, 16. Dass V. 38a bei Mk eingeschoben ist, ergibt sich auch aus dem Zusammenhang, in den dieser Gedanke nicht passt. Das *ζημιωθῆναι* samt dem *ἀντάλλαγμα* bei Mt sind forense Ausdrücke, und Mt bleibt dem Gedankenkreis völlig treu, wenn er im Anschluss daran V. 27 vom Weltgericht redet. Dagegen gibt sich das Wort vom Schämen, auch wenn wir die Ideenassoziation des Mk begreifen, als Fremdkörper zu fühlen. — Eingefügt hat Mk auch in V. 35 das *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου*. Auch das paulinisch. — 9, 1 haben wir innerhalb weniger Verse den dritten paulinisierenden Ausdruck *βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*; vgl. *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* Röm 1, 4; *υἱὸς θεοῦ* ist Christus nach Paulus auch schon im Stand der *κένωσις*, Gottessohn mit aller göttlichen Machtfülle erst seit der Auferstehung. Nach Analogie jenes paulinischen Ausdrucks redet Mk von der *βασιλεία ἐληλυθυῖα ἐν δυνάμει*. Nach Mt 16, 28 richtet Christus das Reich auf bei seinem zweiten Kommen. Anders denkt Mk; er sagt 1, 16 *πεπλήρωται ὁ καιρός*, das Reich bricht jetzt herein; es kommt mit der Erscheinung Christi, aber freilich zunächst in Unkraft. Dem gegenüber wird es bei seinem zweiten Kommen in Erscheinung treten mit Kraft. Mit dem *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* kommt auch die *βασιλεία ἐν δυνάμει*.

9, 2—8 || Mt 17, 1—8. Die Verklärung. In der Verklärungsgeschichte des Mt hat das Wort Jesu 16, 17 eine sinnlich mythische Einkleidung gefunden. Nach 16, 17 hat der Vater im Himmel den Petrus innerlich überführt, dass Jesus Gottes Sohn ist. Der Mythus zeigt sarkischen Lesern, wie eine äusserliche, sinnliche Ueberführung Petri und der beiden andern Jünger stattfand. Die äussere Ueberführung ist eine dreifache:

1) Auf dem Sinai des neuen Bundes (vgl. Ex 24, 9. 10, wo Mose mit den drei Begleitern den Berg besteigt, um Jahwe zu schauen) wird Jesus verwandelt: „Sein Angesicht war wie die Sonne, und seine Kleider weiss wie das Licht." Licht ist die Materie der Himmelsbewohner. Er erscheint also hier in der *μορφῇ θεοῦ* d. h. in seinem wirklichen Wesen, dessen er sich während

seiner Erdenwallfahrt entäussert hatte. (Da verrät sich doch wie noch an einigen Stellen des kanonischen Mt eine spätere Christologie.)

2) Es erscheinen ihnen Moses und Elias und reden mit ihm. Was bedeutet das? Sehr einfach: Elias und Moses sind die einzigen, die nicht in den Scheol sondern gen Himmel gefahren sind, Elias nach der Schrift, Moses nach der Tradition; sie gehören zu den Himmlischen. Nun verkehren sie mit Jesu zur Beglaubigung, dass er einer der ihrigen, ein Himmlischer, ist.

3) Die höchste Beglaubigung bringt die Stimme Gottes aus der Lichtwolke „Dieser ist mein geliebter Sohn u. s. w."

Mk verrät in seiner Bearbeitung wieder, dass sein Schönheitssinn mässig ausgebildet ist. Vor ihm liegt in der Prachtsdiktion eines grossen Epikers „Und es leuchtete sein Angesicht wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiss wie das Licht". Dafür schreibt Mk „Es wurden seine Kleider glänzend weiss sehr, wie sie kein Walker auf Erden zu bleichen vermag". Der Abstand ist ästhetisch gross. Vielleicht fühlte Mk auch nicht recht, worauf es in der Vorlage ankam: Mt sagt, dass Jesu Lichtnatur d. h. seine Gottnatur in dieser Stunde zur Erscheinung kam. Dem Mk scheint die Physik der himmlischen Dinge ferner zu liegen. Oder ist's ein andrer Grund, dass er das *ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος* fallen lässt? Ich weiss es nicht.

Bei Mk fällt folgendes auf: V. 5 scheint Petrus im Ton des Vollbehagens zu sagen „Es ist gut, dass wir hier sind. Lasst uns Hütten bauen, um uns bleibend hier niederzulassen". Dazu aber hören wir V. 6, dass er nicht wusste, was er redete, weil er mit den beiden andern Jüngern vor Furcht ausser sich war. Mir scheint, jene Aeusserung des Behagens und diese Furcht vertragen sich schlecht. Sodann: V. 8 hat einen ungenügenden Anschluss an V. 7. Man fragt sich, ob die Jünger vorher die Augen geschlossen hatten, dass sie jetzt, um sich blickend, niemand sahen als Jesum allein. Die beiden Rätsel lösen sich, wenn wir auf Mt hinblicken; da ist alles in Ordnung: Erst die Aeusserung des Behagens ohne alle Furcht V. 4; dann aber die Furcht, als in der Lichtwolke Gott selbst seine Gegenwart bezeugt. Da fallen die Jünger auf ihr Angesicht und fürchten sich sehr; und erst nachdem Jesus sie angerührt und ihnen freundlich zugeredet, richten sie sich auf und sehen nun niemand als Jesum allein, weil unterdessen Mose und Elia samt der Lichtwolke verschwunden sind. Indem Mk den Affekt der Furcht zurückverlegte, entstand die Spannung zwischen V. 5 und 6 und der schlechte Anschluss von V. 8. Bleibt die Frage, warum Mk eine psychologisch so trefflich aufgebaute Erzählung wie die des Mt verschoben hat. Gut, dass wir nicht alles zu wissen brauchen! Ich vermute, dass der Rückblick auf 8, 31—34 den Mk zur Aenderung veranlasst hat: Wenn es Petrus dort gehört hat, dass Jesu Weg zunächst zu Leiden und in den Tod führt, — wenn er sich wegen seiner Einrede eine harte Zurechtweisung Jesu musste gefallen lassen, — wenn er vernommen, dass die Jünger dem Meister auf dem Kreuzesweg folgen müssten, so kann er doch nun füglich nicht gleich hernach den Vorschlag machen, auf dem Berge Hütten zu bauen und sich, Meister und Schüler zusammen, dem Leiden zu entziehen.[1])

9, 14—29 || Mt 17, 14—20. Der epileptische Knabe. Die Frage der Jünger, warum sie den kranken Knaben nicht hätten heilen können, wird Mt V. 20 rund und nett dahin beantwortet, dass ihr Kleinglaube daran schuld sei. Ja, wenn sie nur ein Senfkorn von Glauben hätten, so

[1]) Das Gespräch beim Abstieg ist bei Mt völlig klar. Dagegen habe ich nicht das gute Gewissen, den schwierigen Markustext wirklich zu verstehen. Weil ich den Sinn seines Textes nicht klar erfasse, kann ich mich über die Motive, die den Mk bei Bearbeitung des Matthäustextes leiten, nicht aussprechen.

wären sie vor der Aufgabe nicht zu Schanden geworden. Gerade dies entscheidende Wort hat Mk in seiner Bearbeitung fallen lassen und damit die Jünger vom Vorwurf des Kleinglaubens (resp. Unglaubens) liberiert. Das nämliche Interesse leitet die Hand des Mk schon vorher; Beweis V. 19 gegenüber Mt V. 17. Bei Mt sagt Jesus: „O ungläubige und verkehrte Art, wie lange soll ich unter euch *(μεθ' ὑμῶν)* sein!" Das *μετά* drückt eine viel zu innige lokale Beziehung aus, als dass wir das *μεθ' ὑμῶν* auf das Volk beziehen dürften. Auch hat die Menge bei Mt gar keinen Anlass zu diesem Vorwurf gegeben, so wenig wie der Vater des Epileptischen, der ja vertrauensvoll den kranken Sohn zu den Jüngern gebracht hat. Kurz, es ist klar, der bittere Vorwurf Jesu V. 17 gilt den Jüngern, den nämlichen, denen er hernach auch das kleinste Mass von Glauben abspricht. Mk ersetzt das *μεθ' ὑμῶν* durch *πρὸς ὑμᾶς* und dirigiert damit den Vorwurf des Unglaubens ans Volk. Dieser Unglaube des Volks ist nach Mk der Hauptgrund, dass die Jünger nicht helfen konnten. Ja, Jesus selbst könnte nicht helfen, wenn ihm reiner Unglaube entgegen käme. Drum sucht er denn in der Unterredung mit dem Vater dessen Glauben zu wecken und zu stärken. Und sobald aus der ringenden Seele des Vaters das *πιστεύω* und der Hilferuf *βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ* hervorbricht, kann Jesus helfen. Frage: Was hat den Mk bewogen, in dieser Erzählung die Jünger vom Vorwurf des Unglaubens zu liberieren? Die Sache scheint mir klar: Mk hat uns, weit beharrlicher als Mt, die Jünger in tiefem Unglauben gezeigt. Trotz allen Machttaten Jesu sind sie noch 6, 52 verstockt; und noch 8, 21 zeigt sie vor der grossen Wendung. Aber da nun endlich bei Cäsarea Philippi die Wendung gekommen, und Petrus als einer für alle den Glauben bekannt hat, erlaubt dem Mk sein Pragmatismus nicht, die Jünger hernach wieder glaubenslos zu zeigen. Drum die Umbildung unsrer Erzählung: Der Unglaube war nicht Sache der Jünger sondern des Volks und speziell des Vaters. Wenn auf Seite der Jünger zur Erzielung der Heilung etwas fehlte, war es nicht der Glaube, sondern nur, dass sie nicht das richtige Mittel — die Mittel spielen bei Mk eine grosse Rolle — in Anwendung gebracht haben, in diesem Fall das Gebet (V. 29).

9, 30—32 || Mt 17, 22. 23. Zweite Leidens- und Auferstehungsweissagung. Die drei Weissagungen bei Mt (16, 21; 17, 22. 23; 20, 17—19) sind, wie sie vorliegen, nicht wirkliche Prophezeiungen; es sind vielmehr Teile einer Apokalypse und als solche vaticinia ex eventu. Zwar bedurfte Jesus keines besondern Scharfsinns, um vorauszusehen, dass sein Konflikt mit den Hierarchen mit dem Tode enden musste. (Er sah es voraus; historisches Zeugnis u. a. 16, 18 f.) Aber jene bestimmte Form der Voraussage, die sich bis auf das Verspotten, Anspeien, Geisseln und die Auferstehung am dritten Tage erstreckt, macht die Apokalypse kenntlich. Was ist das Charakteristikum der Apokalypse? Der Apokalyptiker legt schon Geschehenes, was er selbst erlebt hat oder aus der Tradition kennt, einem Mann vor den Ereignissen als Prophezeiung in den Mund. Er verfolgt dabei ein eminent praktisches Ziel, nämlich Glauben zu gewinnen für das wirklich Zukünftige. Der Leser soll durch die vaticinia ex eventu überwältigt werden und sich sagen: Wenn dieser Prophet solches alles vorausschaute, so darf ich auch glauben, dass der noch ausstehende Rest seiner Prophezeiung in Erfüllung gehen wird (vgl. Marti „Daniel" Einl. XI f.).

Nun haben wir in Mt Kap. 24 und 25 eine kühne Apokalypse mit Weltuntergangsprognose. Aber die Matthäusapokalypse ist nicht auf jene zwei Kapitel beschränkt; auch die drei Leidensweissagungen gehören ihr an; dieselben zielen auf folgenden Effekt beim Leser ab: Wenn Jesus sein Todesleiden und seine Auferstehung so genau vorauszusagen wusste, so verdienen auch „seine" Prophezeiungen betreffend Parusie und Weltuntergang Glauben. Es ist genau die psychologische

Rechnung des Apokalyptikers, wie sie bei Daniel vorliegt. (Mit der genauen Prognose über den Verräter verfolgt der Apokalyptiker dasselbe Ziel.)

Mk, den Mt umbildend, erzählt, Jesus habe bei der Wanderung durch Galiläa gewünscht, mit seinen Jüngern allein zu sein; er will ihnen ungestört die Lehre vom Todesleiden und der Auferstehung des Messias vortragen, die er schon bei Cäsarea Philippi vorzutragen angefangen. Die Jünger verstehn Jesu Lehre nicht, wagen aber nicht um Auskunft zu bitten. „Bei Mt geraten die Jünger in Trauer über eine bevorstehende Tatsache, bei Mk bleiben sie in Unverständnis über eine gegebene Lehre" (Holsten). Das bei Mt vorliegende apokalyptische Interesse hat bei Mk, wenn ich recht sehe, einem apologetischen Interesse Platz gemacht: Bei wem denn war die Lehre von Kreuz und Auferstehung die Quintessenz aller Verkündigung? Doch bei Paulus. Und Paulus hatte um dies sein *κήρυγμα*, wie wir wissen, viel Anfechtung zu erdulden. Hier nun schafft Mk dem *κήρυγμα* Pauli die stärkste Apologie, indem er es auf Jesum selbst zurückdatiert: Jesus selbst hat die *διδαχή* vom Todesleiden und der Auferstehung des Messias d. h. das Paulusevangelium den Jüngern wiederholt und eindringlich vorgetragen; schon bei Cäsarea Philippi tat er es mit vollem Freimut (*παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει* 8, 32). Aber warum haben denn hernach die jerusalemischen Apostel dem Paulusevangelium widerstanden, wenn doch der Meister sie selbst das nämliche gelehrt hatte? Mk gibt die Antwort: Die Apostel hatten ihn eben nicht verstanden. Sie glaubten zwar jetzt, nachdem sie lange verstockt gewesen, dass er der Christus sei, aber die Bedeutung und Notwendigkeit des Kreuzes Christi und das Wort von der Auferstehung blieb ihnen dunkel; und die Furcht hinderte sie, um Aufschluss zu bitten (vgl. 10, 32). Das scheint doch ein apologetischer Doppelschachzug, das Paulusevangelium durch Jesu Autorität zu rechtfertigen und den Protest der jerusalemischen Kirche gegen dasselbe zu entkräften, ja völlig lahm zu legen.

9, 38—40. Ein Nichtnachfolger und doch Apostel. Die Apostel sind nach 6, 7 von Jesu ausgesandt worden mit der Mission und Kompetenz, Teufel auszutreiben. Eben das tut in Jesu Namen der Ungenannte 9, 38; d. h. er geriert sich als Apostel Jesu. Die zwölfe wollen ihm das verwehren, weil er nicht Nachfolger Jesu ist. Jesus aber nimmt sich des Ungenannten an und schützt ihn in seiner Aposteltätigkeit. Die Stelle ist ein kräftig schönes Gegenstück zu 3, 13—19: Dort erklärt Mk (nicht auf Grund von Quellen sondern aus eigenen Mitteln): Die Nachfolge begründet den Apostolat nicht; der Apostolat steht vielmehr auf der Wahl Christi, der aus den Nachfolgern nimmt, welche er will. Nunmehr erklärt der nämliche Mk: Die Nichtnachfolge schliesst den Apostolat nicht aus. Wer fühlt nicht des Pauliners Defensive und Offensive? Das war ja doch der immer erneute Angriff gegen Pauli Apostolat, dass er Jesu nicht nachgefolgt sei, während die jerusalemischen Apostel seine Nachfolger gewesen seien. Da erklärt der Pauliner 3, 13—19: Auch die zwölf waren nicht Apostel, weil sie nachfolgten, sondern weil sie Jesu reine Gnadenwahl aus den Nachfolgern erwählt hatte. Und nunmehr erklärt er: Die Nichtnachfolge schliesst den Apostolat nicht aus; Jesus kann auch einen zum Apostel annehmen, der ihm nicht nachfolgt. — Der Abschnitt ist durch den Begriff *ἐν τῷ ὀνόματί μου* andern Worten verbunden: Dass nur alles in Jesu Namen geschieht, darauf kommt's an. Wer immer, ob Nachfolger oder Nichtnachfolger, ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf. Wer immer, ob Nachfolger oder Nichtnachfolger, in meinem Namen Teufel austreibt, ist mir angenehm (dummodo Christus praedicetur!). Ja, wer auch nur ein Glas Wassers spendet in meinem Namen (und um meinetwillen), dem soll's unverloren sein.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
SEP 26 1904
LIBRARY.

10, 2—12 | Mt 19, 3—12. Die Ehescheidungsfrage. Bei Mt wird die Pharisäerfrage dahin beantwortet, dass nicht jede *αἰτία* zur Scheidung berechtige, nur die *πορνεία* allein. Wo die Ehe tatsächlich schon zerbrochen ist, darf auch die Scheidung vollzogen werden. Mit kräftiger Hand hat der Kirchenmann Mk diese Exemtion beseitigt. Mk mochte fühlen, dass auf die *πορνεία* bei Mt eigentlich eine Prämie gesetzt sei: „Wenn *πορνεία* nicht vorgekommen ist, ist auch eine verhasste Ehe unlösbar; also müsst ihr *πορνεία* begehen, wenn ihr geschieden sein wollt." Das schien ihm vermutlich für die ohnehin laxe Ehemoral in der Heidenwelt (resp. den heidenchristlichen Gemeinden) gefährlich. Und so hat Mk die Ehescheidung rund und nett verboten und damit die seitherige Praxis der römischen Kirche inauguriert.

10, 17—31 || Mt 19, 16—30. Die Heilsfrage eines Reichen. Nach Mt hat Jesus das Gesetz nicht aboliert, er hat vielmehr ein verschärftes Gesetz aufgerichtet. Dieses Gesetz hören und demselben gehorchen, ist der Weg des Lebens. Der Mensch lebt von jedem Wort, auch von jedem Befehlswort Gottes. Wenn bei Mk die Bergpredigt, die er doch nach einer Reihe von Indizien in seiner Vorlage muss gelesen haben, ausgeschieden ist, so hat sich uns dafür die Auslegung empfohlen, dass Mk, bei dem wir auch sonst reichlich paulinische Gedanken und Formeln gefunden, einen neuen Heilsweg, den Glaubensweg, zu kennen meint. Es lag uns nahe, dass das Markusevangelium zum Teil aus der Spannung „Eigene Gerechtigkeit" und „Glaubensgerechtigkeit", die klassisch in Röm 10, 1—8 vorliegt, erwachsen sei. Unsere Vermutung wurde gestärkt durch die Beobachtung, dass Mk, soweit wir jetzt seinem Text nachgegangen, auch alle andern dem Nomismus der Bergpredigt verwandten Stücke und alle Stellen, durch welche Jesu Wort und Tat dem Wort und der Tat der alttestamentlichen Gottesmänner als gleichartig an die Seite gerückt wird, ausgeschieden hat, so 3, 7—10; 4, 3—10; 13, 44—46; 12, 33—37; 12, 38—42 (samt dem Jonaszeichen 16, 4); 11, 20—24; 10, 15 und anderes mehr. Unsere Theorie wird weiter gestärkt dadurch, dass auch in der Fortsetzung des Mk alle Stücke, in denen die nomistische Heilslehre zu Tage tritt, fehlen: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 1—16 stellt, ob es auch von der weit über Verdienst lohnenden, ja schenkenden Gottesgüte redet, doch in der Hauptsache auf die nomistischen Kategorien Arbeit und Lohn ab. Es fehlt bei Mk. — Das Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen Mt 21, 28—31 ist nomistisch; sein Imperativ lautet *ἐργάζου*. Nach Paulus aber wird das Heil zu teil *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*. Das Gleichnis fehlt bei Mk. — Die Parabel vom königlichen Festmahl Mt 22, 1—14 enthält allerlei, was ein Pauliner nicht ertragen konnte: V. 8 sagt, dass die Erstberufenen nicht würdig waren; für einen Pauliner ist überhaupt niemand würdig zum Empfang des Heils (vgl. die Ausscheidung des *ἄξιος* in der Aussendungsrede Mk 6, 10). V. 14 redet von Berufung, die doch mit der Verwerfung endet; nach Paulus aber führt die göttliche Praedestination, was sie angefangen hat, auch zum Ziel. Endlich: Das festliche Kleid, das jeder zum Mahl mitbringen soll, kann nur auf die Werke der Gerechtigkeit gedeutet werden; wer solche nicht mitbringt, wird hinausgewiesen. Dies hochzeitliche Kleid, das jeder mitbringen soll, deckt sich doch mit der *ἰδία δικαιοσύνη*, die Paulus Röm 10, 3 verwirft, während nach paulinischer Denkweise jeder arme Gast das Festkleid vom Gastgeber empfangen müsste. Mk hat das Gleichnis fallen lassen. — Die Rede gegen den Pharisäismus (Mt 23) eifert gegen die, welche in ihrer Heuchelei dem Gesetz eine Nase drehen, Dill und Kümmel verzehnten und das Schwere und allein Wichtige am Gesetz, Billigkeit, Treue und Güte dahinten lassen, für eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes. Die Rede ist nomistisch wie die Bergpredigt, und sie fehlt bis auf unbedeutende Reste bei Mk. — Die Parabeln vom treuen und vom untreuen Knecht Mt 24, 45—51, von den

anvertrauten Pfunden 25, 13—30, und die Rede vom jüngsten Gericht 25, 31—46 stehen ganz auf den Kategorien der Bergpredigt. Mk hat sie alle ausgeschieden. Auch die Allegorie von den klugen und den törichten Jungfrauen redet so oder so davon, dass eine gewisse sittliche Verfassung (eine *ἰδία δικαιοσύνη)* beim Kommen des Messias notwendig ist; wer dieser Verfassung beim Kommen des Messias ermangelt und das Fehlende nachträglich ersetzen will, bleibt draussen. Wie der Messias die nicht kennt, welche das Rechte nicht getan Mt 7, 23, so auch die nicht, die das versäumte Rechte zu spät nachholen wollen. Mk hat auch diese Allegorie ausgeschieden. — Mt 28, 16—20 werden die Apostel auf dem Berge, auf dem er einst die Gerechtigkeitsrede 5—7 gehalten, vom Auferstandenen ausgesandt mit dem Befehl, allen Völkern jenen Heilsweg der Bergpredigt zu weisen. Mk hat auch das beseitigt. Diese sämtlichen Eliminationen des Mk scheinen alle glatt und schön mit der einen Formel „Ablehnung des nomistischen Heilswegs" oder der andern „Evangelium, nicht Gesetz" erklärt werden zu können.[1])

Aber nun scheint uns aus 10, 17—31 und 12, 28—34 eine gefährliche Instanz zu erwachsen. Mk, so sagt man, hätte, wenn unsere Theorie richtig wäre, auch diese beiden Stücke ausscheiden müssen.

Ich erwidere: Gerade die Art, wie Mk diese beiden Stücke bearbeitet hat, zeigt, dass wir im Recht sind. Die beiden Perikopen, weit entfernt, unsere Theorie zu stürzen, stützen dieselbe. Sehen wir zu:

Der Schwerpunkt der Perikope 10, 17—31 liegt für Mk im zweiten Teil, zumal in dem Satz „Bei Gott sind alle Dinge möglich" (vgl. 9, 23). Um diese Predigt Jesu wollte Mk die Gemeinden nicht verkürzen; dann aber musste er auch die Einleitung der Erzählung in den Kauf nehmen, auch wenn sie ihm im übrigen wenig konvenierte. Er hilft sich, indem er sie nach Möglichkeit umbildet. Man sehe zu: Bei Mt steht rund und nett „Wenn du willst zum Leben eingehen, so halte die Gebote"; das Gesetz ist der Heilsweg, und einen andern gibt es nicht. Wo ist das bei Mk geblieben? Es ist verschwunden und hat dem unverbindlichen Sätzlein *τὰς ἐντολὰς οἶδας* Platz gemacht[2]). Die Gebote weisst du ja. Aber dass sie der Heilsweg sind, sagt Jesus bei Mk nicht. Aber warum liess er denn die Rede von den Geboten nicht lieber ganz fallen? Antwort: Weil ohnedem der Uebergang zu allem folgenden nicht zu finden war. Da kommt es denn durch das alte Parallelogramm der Kräfte, die Vorlage einerseits, die Intention des Mk andrerseits zu einem Kompromiss und zwar einem ganz leidlichen; denn auch Paulus hat ja doch das Gesetz nicht schlechthin abgetan; er anerkennt sogar einen mehrfachen usus legis. Warum soll nicht sein Schüler Mk vom Gesetz ausgehen, um von da zu dem einen, was nottut, hinzukommen? — Folgen wir dem Mk weiter: Er lässt das letzte der von seiner Vorlage genannten Gebote, das Liebesgebot, weg. Es dürfte eine kluge paulinische Erwägung dahinter stecken: Die Liebe ist nach Paulus des Gesetzes Erfüllung; wer liebt, hat das ganze Gesetz erfüllt; wer also dem Liebesgebot zu gehorchen vermocht hätte, dem wäre das Gesetz zum Heilsweg geworden. Nun mochte sich der Pauliner sagen: Dass jemand die Gebote 5—10 des Dekalogs nach dem Wortlaut gehalten, ist denkbar (vgl. den Selbstruhm Pauli Phil 3, 6); aber dass er das

---

[1]) Man stosse sich an dem Verfahren des Mk, der um des Paulusevangeliums willen Christi Gesetz beseitigt, nicht unnötig. Weit anstössiger ist das Verfahren der Theologen seit Mk: Nominell anerkennen sie Christi Gesetz mit höchster Reverenz als ewiggiltiges Gotteswort, faktisch stellen sie in ihrer Mehrzahl es durch Pauli Evangelium kalt. Dem gegenüber ist doch das Verfahren des Mk der Weg eines Redlichen.

[2]) Wernle (Synopt. Frage 200) sagt: Auf die Frage nach dem Weg zum ewigen Leben gibt Jesus (nämlich bei Mk!) den Bescheid: Halte die Gebote! Wernle liest unrichtig. Gerade das steht nicht bei Mk.

Liebesgebot und damit das ganze Gesetz gehalten, ist ausgeschlossen. Drum wird das Liebesgebot eliminiert; denn sonst würde des Mannes Wort „Das alles habe ich beobachtet von Jugend an" ein Rühmen, das ganze Gesetz gehalten zu haben, was doch niemand von sich rühmen kann und darf (Röm 3, 9—20). Der Mann, der von Mk nicht als grüner Jüngling gedacht wird wie von Mt, behauptet bei Mk, dass er von Jugend an keine Ehe gebrochen, nicht gemordet, nicht gestohlen, nicht falsches Zeugnis geredet, nicht geraubt, den Vater und die Mutter geehrt habe. Aber wie Paulus trotz seinem Ruhm, ein Gesetzeseiferer gewesen zu sein, sich nach etwas Besserem streckte, so liegt unser Mann, der ein langes Leben hindurch den Gesetzesweg gegangen und Heilsgewissheit nicht gefunden, mit der brennenden Frage „Was muss ich tun?" vor Jesus auf den Knien. Und Jesu Heilandsherz tut sich auf, und er spricht, ihn liebevoll anblickend, „Eins fehlt dir!" Das ist nun zwar aus dem Sprachschatz der Matthäusfrage gebildet, aber es ist da und dort etwas anderes: Der Jüngling bei Mt fragt „Was fehlt mir noch?" Und zwischen den Zeilen ist zu lesen „Viel wird's doch nicht mehr sein". Von dieser Zuversicht ist der Mann des Mk, der im Vollgefühl der Unzulänglichkeit vor Jesu auf den Knien liegt, weit entfernt. — Nun die beidseitigen Antworten: Nach Mt anerkennt Jesus, dass der Fragesteller das Wesentliche zum Heil besitze: „Wenn du aber vollkommen sein, wenn du das Ideal dessen, was du schon hast, realisieren, — wenn du den Gipfel des Bergs, auf dem du schon stehst, erklimmen willst, so hast du noch folgendes zu tun". Anders bei Mk: Da steht nichts davon, dass der Fragende das Wesentliche schon hat und nur das Ideal dessen, was er hat, zu erreichen braucht. Nein: „Eins fehlt dir". Dies eine wird nun freilich nach des Mk Art treulich mit Matthäusworten beschrieben: „Verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm, folge mir nach". Aber es ist zu denken erlaubt, dass die Akzente verschieden verteilt sind. Bei Mk jedenfalls fällt er auf den Schluss: Du musst mir nachfolgen, was den Glauben an mich impliziert; Glaube an Jesum ist das eine, was ihm fehlt; das ist das eine, was nottut, wenn ein Gesetzesmensch zum Heil gelangen will. Damit ist doch der Nomismus der Matthäusperikope überwunden; es ist der widerstrebende Stoff dem Paulusevangelium recht ähnlich geworden; und wir bewundern wieder die Virtuosität des Mk, mit wenig Federzügen Bedeutendes zu erzielen.

Trefflich hat dann Mk auch den Rest des Stückes in seinem Sinn zu gestalten gewusst: Mk lässt V. 23 Jesum zunächst aufseufzen um die Reichen im eigentlichen Sinn. Aber V. 24 lässt Mk ein zweites Aufseufzen Jesu folgen: „Kindlein, wie schwer ist es, ins Himmelreich einzugehen!" Der Gedanke ist damit bei Mk generell geworden; der Mammon nicht allein, jede Art von Reichtum wird zum Hindernis. Wer zum Heil gelangen will, muss erst klein und arm werden. Die Schriftgelehrten fühlten sich reich und hatten kein Bedürfnis, sich von dem unzünftigen Rabbi von Nazaret ein Licht anstecken zu lassen; und so blieben sie draussen. Die Pharisäer pochten auf ihre exemplarische Frömmigkeit und blieben auch draussen. Aber der reichste unter allen Schriftgelehrten und Pharisäern, Saulus von Tarsus, wurde klein und arm und auf diesem Weg ein *πλούσιος σωζόμενος*.

12, 28—34 || Mt 22, 34—40. Die Frage nach dem grossen Gebot. Jesus sagt bei Mt: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen" ist das grösste Gebot; und „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst" ist demselben ähnlich. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten, auf deutsch: Das ist der ganze Gotteswille; darüber hinaus gibts kein Plus! Jesus bringt nach Mt schlechterdings keine neue Religion; er richtet einfach Gesetz und Propheten auf. Das Zeichen Jonae ist das einzige Zeichen, das er bringt.

Beachten wir nun die Umformung des Mk: Er schickt zunächst dem grossen Gebot den Eingang Deut. 6, 4 voraus „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr!" Damit proklamiert Mk klüglich für seine Christen aus der Heidenwelt den Monotheismus als das vornehmste Gebot. Dass sie den einen Gott anerkennen und diesen einen Gott lieben (und nicht mehr die alten Götter) ist das erste Gebot; das zweite aber „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst!". Wo aber steht nun bei Mk, dass die beiden Liebesgebote das Ganze sind, dass es darüber hinaus kein Plus gebe? Es steht nicht da; gerade dies dem Mt Wesentliche fehlt. Nach Mk anerkennt und bestätigt nun der Schriftgelehrte, dass der Monotheismus das Primäre ist, und dass das Doppelgebot der Liebe höher steht als alle Kultgebote; das ist ja wohl alles gut paulinisch. Aber spricht nun etwa Jesus zu dem also verständig redenden Schriftgelehrten „Es fehlt dir nichts mehr; die beiden Gebote sind das Ganze, sind der ewige durch nichts zu überbietende Heilsweg Gottes"? Nein doch! Er sagt: Du bist nicht fern vom Reich Gottes, nicht fern, aber immerhin noch draussen. *Ἐν σε ὑστερεῖ* steht zwischen den Zeilen, und das eine ist, an Jesum glauben[1]).

So sind denn die beiden Stücke keine Instanz gegen unsre Theorie. Im Gegenteil: Die Art, wie Mk die beiden Stücke umgebildet hat, wird zur erfreulichen Bestätigung unsrer Theorie. Man vergesse nicht, dass Mk einen widerstrebenden Stoff gestaltet, der sich in die paulinische Form nur schwer fügt. Die Sache gelingt ihm trotzdem so gut, dass wir allen Grund haben zu bewundern, wie er mit bescheidenen Aenderungen sein Ziel doch fast ganz erreicht.

12, 41—44. Die zwei Scherflein der Witwe. Wir haben bis jetzt keine Zeile bei Mk angetroffen, die eine Quelle neben Mt verraten hätte. Alle über Mt hinausgehenden Berichte und Notizen haben sich unzweideutig als Kinder des Markusingeniums dargestellt. Treffen wir nicht endlich hier auf ein Stück, das eine weitere schriftliche oder mündliche Quelle des Mk offenbart?

Mir scheint: Die ganze Szenerie des Stücks trägt nicht eben historisches Gepräge. Wir sind über diese freiwillige Steuer der Juden nicht zum besten unterrichtet. Aber wenn wir die Sammlung dieser freiwilligen Tempelsteuer auch als wohlverbürgt voraussetzen, dürfen wir Jesum für unzart genug halten, dass er sich dem Opferstock gegenübersetzt und die Einlagen kontrolliert? Und wenn er es wollte, wurden denn die Einlagen mit solcher Ostentation gemacht, dass er es konnte? War auch die Witwe vom pharisäischen Sauerteig hinlänglich durchsäuert, dass sie ihre zwei kleinsten Münzen erst hinlänglich dem Sonnenlicht aussetzte, damit er sie sehen konnte? Und woher konnte Jesus wissen, dass die zwei *λεπτά* ihr ganzes Vermögen waren? Auch dass Jesus seine Jünger zusammenruft, um ihnen die Binsenwahrheit zu Gemüt zu führen, hat nicht eben stark historisches Gepräge (vgl. 3, 23). Und ist es wahrscheinlich, dass dieser Jesus, der Tempel und Tempeldienst nicht sonderlich hoch taxierte, irgendwie etwas Vorbildliches darin fand, wenn eine arme Witwe ihr letztes Geldstück für den Kultus opferte? Jesus hat es an einer Stelle, die das eherne Gepräge der Historizität trägt (Mt 15, 5) als ruchlos

---

[1]) Beiläufig sei auch noch aufmerksam gemacht auf den Aramaismus im Matthäustext. Mt 22, 36 heisst es: Welches Gebot ist *μεγάλη* im Gesetz? „Ein nicht an die Vorlage geketteter Grieche hätte hier den Komparativ oder Superlativ anwenden müssen, der im Aramäischen nicht ausgedrückt wird." Wellh. Skizzen VI, 190. Der Aramaismus scheint mir wertvoll in zwei Richtungen: Erstens garantiert er (mit vielen andern Indizien) die aramäische Grundschrift unseres griechischen Mt gegenüber allen Anzweifelungen moderner Exegeten. Zweitens garantiert der Aramaismus die Priorität des griechischen Matthäustextes vor Mk. Mk vermeidet nämlich den Aramaismus und schreibt in korrektem Griechisch *ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων*. Es gibt einen psychologisch klaren Weg von Mt zu Mk, aber nicht umgekehrt von Mk zu Mt.

hingestellt, wenn jemand die allernächste Pflicht der Fürsorge für die Familiengenossen hinter die Gabe an den Tempel zurückstellt. Wie soll er jetzt etwas irgendwie Vorbildliches darin finden, wenn jemand das letzte Stück Brot, das der Allernächste, der eigne Leib, bedarf, als Korban darbringt? Kurz, wo man auch die Erzählung anrührt, will sie den Postulaten historischer Wahrscheinlichkeit nicht genügen. — Woher hat Mk das Stück mit dem unhistorischen Gepräge? Ich sehe keinen Anlass, eine andre schriftliche oder mündliche Quelle neben Mt anzunehmen. Eine Absicht ist die Quelle. Der Mann, der von Absichten geleitet, das Matthäusevangelium auf so vielen Punkten „bereichert" hat, dürfte auch dies Stück aus einer Absicht heraus produziert haben. Welche ist's? Ist's eine kräftige Empfehlung der Kirchensteuer? Will Mk durch das Vorbild der Witwe auch die Armen in der Gemeinde zum Opfern willig machen? Ich glaube nicht, dass wir dem Kirchenmann Mk diese Absicht zu insinuieren brauchen. Der Wortlaut legt näher, dass er die Gedanken der wohlhabenden Gemeindeglieder dämpfen will. Er sagt ihnen: Dünkt euch doch nicht mit euren Gaben! Der Arme, der sein Scherflein gibt, tut mehr als ihr.

13, 1—37 || Mt 24, 1 bis 25, 46. Die Apokalypse. Die Apokalypse beginnt mit einer Weissagung der Zerstörung des Tempels. Nach Mt machen die Jünger Jesum auf den imposanten Tempelbau aufmerksam; nach Mk ist es ein einzelner Jünger. Nach Mt spricht Jesus zu den Jüngern, dass kein Stein auf dem andern bleiben wird. Nach Mk sagt er es zu dem einen. Nach Mt fragen ihn die Jünger, wann das geschehen wird, und welches das Zeichen *τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Nach Mk fragen nur die vier Intimi. Es ist also eine mehr esoterische Frage. Was noch wichtiger: Die bestimmte Frage nach dem Zeitpunkt von Parusie und Weltende bei Mt ist bei Mk verschwunden; die vier fragen bloss, welches das Zeichen, *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*, und das bezieht sich nach dem Zusammenhang auf die Zerstörung des Tempels. Die Frage nach dem Zeitpunkt von Parusie und Weltende scheint inopportun geworden zu sein.

Im übrigen liegen nun die Dinge in der Apokalypse so, dass die Priorität des Matthäustextes selbst von Wernle und Holtzmann eingeräumt werden muss; namentlich vor dem *μηδὲ σαββάτῳ* 24, 20 und dem *εὐθέως* V. 29 hat Wernle S. 213 kapituliert: „Das „nicht am Sabbat" führt in die Urgemeinde zurück, die den Sabbat so hoch schätzte, wie einst die Verfolgten unter Antiochus Epiphanes. Das „bald nach jener Trübsal" stammt von einem Verfasser, der die Heimsuchung des Tempels und die Wiederkunft Christi als sofort aufeinanderfolgende Ereignisse erwartete." Wie nun helfen, wenn sich hier Mt deutlich als der ältere ausweist? Wernle antwortet: „Da die Priorität des Mk vor Mt durch alles übrige feststeht, so sind an diesem Punkt Mk wie Mt von gemeinsamer Quelle abhängig, die Mt treuer reproduziert." Ich dagegen sage: Da die Priorität des Mt vor Mk durch alles übrige feststeht, sind wir in keiner Weise überrascht, diese Priorität auch in der vorliegenden Apokalypse zu finden; wir haben auch gar keinen Anlass, eine für Mt und Mk gemeinsame Quelle anzunehmen; Mt ist uns hier wie überall die genugsame Quelle des Mk.

14, 22—25 || Mt 26, 26—29. Das Abendmahl. Neben kleinen Differenzen ist hier nur eine bedeutende, dass nämlich die Zweckbestimmung *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mt V. 28 bei Mk fehlt. Holtzmann lehrt, Mt habe „die Vergebung der Sünden" hier hinzugefügt, die er in der Parallele zu Mk 1, 4 in 3, 1. 2 mit Bedacht habe ausfallen lassen; Sündenvergebung gehöre nach Mt zur Kompetenz nicht des Vorläufers sondern nur des Messias selbst.

Ich urteile: Mk ist hier der sekundäre, der ändernde Schriftsteller wie überall. Mt hat das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* im Bericht über den Täufer nicht entfernt und hier zugesetzt, sondern

Mk hat es hier entfernt und dort zugesetzt, entsprechend seiner paulinischen Dogmatik. Nämlich: Nach Paulus hat die Taufe die Bedeutung, dass sie die Sünder aus dem Reich der Sünder in die Gemeinde der Gerechtfertigten hinüberführt. Die Taufe fällt mit dem Gläubigwerden zusammen, das Gläubigwerden aber vermittelt Sündenvergebung. So knüpft denn Mk, die Johannestaufe christianisierend, korrekt paulinisch die Sündenvergebung an die Taufe. — Beim Abendmahl aber hat Sündenvergebung nach Paulus-Markus keine Stätte. Denn es sind ja die Gläubigen, also die Gerechtfertigten, die zum Tisch des Herrn treten. Die Gemeindeglieder (die *ἅγιοι*), welche als Gläubige gerechtfertigt sind und im Reich der Gnade leben, feiern ein Gedächtnismahl. Wo bliebe da Raum für Sündenvergebung? — So hat denn des Mk sonst schon hundertfach erwiesener Paulinismus auch das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* abgestossen resp. nach 1, 4 versetzt.[1])

14, 32—42 || Mt 26, 36—46. Gethsemane. Die wichtigste Differenz in der Gethsemaneszene ist diese, dass das *μετ' ἐμοῦ* Mt 38 und 40 bei Mk fehlt. Das Rätsel ist klein: Mt zeigt uns den Christus in voller Menschlichkeit; dieser menschliche Christus ist in der Stunde schwerster Anfechtung der Teilnahme und Unterstützung seiner Jünger, zumal seines Intimus bedürftig. Das erträgt die uns längst bekannte Christologie des Mk nicht; der Gottessohn bedarf nicht der Menschenhilfe. Drum kassiert Mk das *μετ' ἐμοῦ* und lässt nur das nackte *γρηγορεῖτε* stehen mit dem Sinn, dass sie wachen sollen um ihretwillen, um nicht in Anfechtung zu fallen. Jesus bedarf ihrer nicht. — Der nämlichen Quelle dürfte es entsprungen sein, wenn Mk das dreimalige Gebetsringen auf ein zweimaliges reduziert. Das war des Mk äusserste Konzession an das sterbliche Teil des Gottessohns.[2])

Beachtenswert ist auch die Umformung des Gebets durch Mk: Er braucht die aus Paulus bekannte Anrede *ἀββᾶ ὁ πατήρ*. Das *εἰ δυνατόν ἐστιν* ist ihm wohl eine Formel unzulänglichen Glaubens (vgl. 9, 22. 23). Statt dessen sagt er *πάντα δυνατά σοι* (vgl. 9, 23). Nie kann ein Nichtgeschehen in Gottes Unvermögen begründet sein.

15, 22. 34 || Mt 27, 33. 46. Die Dolmetschung aramäischer Worte. Es ist a priori klar, dass ein Unternehmen wie das des Markus erst entstehen konnte, als ein griechischer Mt in die Gemeinden des Römerreichs eindrang. Ein aramäischer Mt konnte die hellenischen Gemeinden nicht beunruhigen. Was a priori klar ist, wird a posteriori durch vieles bestätigt, u. a. durch die Dolmetschung aramäischer Worte in parallelen Stellen. Ich räsonniere so: Wenn Mt die Vorlage des Mk ist, wie ich bewiesen, — und wenn Mk die Dolmetschung aramäischer Worte

---

[1]) Seine Wertung des Abendmahls hat dem Mk auch bei Bearbeitung von Mt 26, 21—25 die Hand geführt: Bei Mt, der, wie schon früher angedeutet, von einem apokalyptischen Interesse geleitet ist, bezeichnet Jesus so deutlich wie möglich Judas als den Verräter (vid. V. 23 in Zusammenhang mit V. 25). Bei Mk, den hier wie anderwärts des Mt apokalyptisches Interesse nicht bindet, tritt an Stelle des bestimmten Judas das *εἷς τῶν δώδεκα*. Warum also? M. E. hat die Rücksicht auf das nachfolgende Herrnmahl dem Mk die Hand geführt: Mk schreibt hier wie überall mit seelsorgerlichem Herzen. Er sagt sich, dass Jesus, wenn er den Verräter kannte, ihn nicht an jener innigsten Communio hätte können teilnehmen lassen. Die Gemeinden zur Zeit des Mk schlossen grosse Sünder vom Abendmahl aus; Jesus hätte, wenn er den Verräter kannte, das entgegengesetzte Verhalten inauguriert. Das erträgt Mk nicht. Er lässt die Reihenfolge der Berichte stehen, lässt mit der Vorlage den Judas am Mahl des neuen Bundes teilnehmen; solches aber geschieht — dahin tendiert des Mk Textbearbeitung — weil Jesus selbst den Verräter unter den zwölfen nicht kennt — Bei Lk wirkt die nämliche Tendenz noch kräftiger; sie veranlasst ihn, die Vorhersagung des Verrats dem Herrnmahl folgen zu lassen.

[2]) Die Christologie des Mk, die zur Eliminierung des *μετ' ἐμοῦ* in der Gethsemaneszene geführt hat, hat den Mk auch zur Beseitigung von Mt 26, 53 geführt: Der Gottessohn bedarf der Engel so wenig wie der Menschen. Nach Mt würde Jesus die Engelscharen in Anspruch nehmen, wenn nicht die Schrift seinen Todesgang verlangte. Nach Mk aber würde der Gottessohn, wenn er von dem Todesweg abbiegen wollte, der Unterstützung der Engel nicht bedürfen; er könnte sich selbst helfen.

gerade an den Stellen vornimmt, wo sie auch bei Mt vorliegt, so bearbeitet Mk einen griechischen nicht einen aramäischen Mt. Die Uebertragung des Namens Golgotha und des Kreuzwortes bei beiden Evangelisten schlägt die Annahme eines aramäischen Mt als Vorlage des Mk endgiltig aus dem Felde. — Wer Zeit und Kraft hat, mag diesen Beweis auch aus dem ganzen griechischen Sprachgut des Mk erbringen; ein dringendes Bedürfnis ist es nicht.

15, 37—39 || Mt 27, 50—54. Ereignisse beim Sterben Jesu. Das Dogma „Jesus der Erstling der Auferweckten" veranlasst den Mk, die Auferstehung der vielen und das dieselbe einleitende Erdbeben Mt V. 51—53 zu beseitigen. Fatale Folge: Der Todesschrei Jesu allein führt den Hauptmann zur Erkenntnis des Gottessohnes, die bei Mt durch gewaltige Ereignisse zureichend begründet ist.

15, 42 || Mt 27, 62. Der Ausdruck „Rüsttag". Wir haben es am Anfang ausgesprochen, dass unsere Anschauung vom Verhältnis des Mk zu Mt uns keineswegs hindere, zuzugeben, dass einige der nachmarkischen Novellen des kanonischen Mt unter dem Einfluss des Mk entstanden sein mögen. Mt 27, 62—66 ist eine solche Novelle (vid. S. 17 dieses Traktats). Es liegt nahe, dass das *μετὰ τὴν παρασκευήν* V. 62 unter dem Einfluss von Mk 15, 42 *ἐπεὶ ἦν παρασκευή* gebildet ist. Gleicherweise mag, wie ich früher nahegelegt, Mt 3, 17 eine Abhängigkeit von Mk 1, 11 vorliegen. Vielleicht ist Mt 1, 18—25 von Mk 6, 3 nicht ganz unabhängig. Weiteres mag offen bleiben.

16, 1—8 || Mt 28, 1—20. Das leere Grab. Dass die beiden Berichte litterarisch nicht unabhängig sein können, erhellt aus der bei allen Differenzen weitgehenden Uebereinstimmung zumal in Mk V. 6—8 = Mt V. 5—8. Aber auch die ersten Verse bieten kongruente Bestandteile. Lasst sehen, ob es gelingt, auch in diesem letzten Stück den Markustext als eine Bearbeitung des Mt zu erweisen!

In der Zeitbestimmung Mt V. 1 ist das erste Glied hell, das zweite nicht; wir werden dem dunklen vom hellen aus Licht zuführen müssen: *ὀψὲ σαββάτων* heisst „am Abend des Sabbats"; die Apposition *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* (sc. *ἡμέρᾳ*) *εἰς μίαν σαββάτων* muss als Apposition jenen Begriff des Sabbatabends näher bestimmen. Ich übersetze „Am Sabbatabend, in der Dämmerung zum ersten der Woche d. i. zum Sonntag hin". Der Sonntag beginnt nach jüdischer Rechnung nach Sonnenuntergang. Die Frauen kommen nach Mt am Sabbatabend im Zwielicht, das vom Sabbat zum Sonntag überleitet; und eben jetzt findet die Auferstehung statt nach der wiederholten Prophezeiung „*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*". Der dritte Tag bricht an; Jesus bleibt keine Viertelstunde länger im Tode, als die Prophezeiung in Aussicht nahm.

Dem gegenüber schreibt nun Mk, dass die Frauen zum Grabe kamen „sehr früh am ersten Tag der Woche, da die Sonne aufgegangen". Mit dieser Aenderung der Zeit erreicht Mk einen doppelten Zweck: 1) Er übersetzt die Sache aus dem Morgenländischen ins Abendländische. Nach griechisch-römischer Rechnung beginnt der Sonntag nicht am Sabbatabend sondern erst am Morgen. Mk sagt sich: Lesen die abendländischen Christen, dass das Ereignis am Sabbatabend stattgefunden habe, so müssen sie glauben, dass die Auferstehung am zweiten Tag stattgefunden habe; ich muss also den Termin auf den folgenden Morgen verschieben, damit für sie das Ereignis der Voraussage entsprechend am dritten Tage nach der Kreuzigung stattfinde. 2) Mk erreicht weiter den andern Zweck, der in seiner nachdrücklichen Zeitbestimmung *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* deutlich durchblickt. Es liegt dem Mk daran, dass die Möglichkeit einer zuverlässigen Kontrolle des leeren Grabes gegeben sei; drum muss die Sonne leuchten, damit die dem Mt gegenüber mögliche Einwendung, die Frauen hätten im Zwielicht des Sabbatabends nicht recht sehen können, ausgeschlossen sei.

Fahren wir mit der Synopse fort: Mt erzählt, dass die Frauen zum Grab kommen, um das Grab zu sehen. Sie gehen zum Grabe, wie Frauen bis zur Stunde zu den Gräbern ihrer Lieben wallfahrten, um sich da auszuweinen und die Wunde des Herzens zu kühlen. Mk aber will wissen, dass sie kamen, um den Leichnam Jesu einzubalsamieren. Dieser von Mk vorgegebene Zweck kollidiert schon mit der Bethaniensalbung, in der nicht bloss nach Mt sondern auch nach Mk Jesus auf das Begräbnis hin einbalsamiert worden war. Und wie sollte es Joseph, der reich und ein Jünger Jesu war (Mt 27, 57), an einer vollständigen Beerdigung haben fehlen lassen![1]) Bei einem Schriftsteller wie Mk, dessen von Mt abweichende Angaben sich überall aus Absichten erklärten, kann auch jetzt nur die Frage sein, welche Absicht ihn bei seiner andern Zweckbestimmung des Frauenbesuchs leitet. Mir scheint die Absicht völlig klar: Mk braucht einen Zweck, der die Frauen nötigt, ins Grab hineinzugehen. Bei Mt hatten sie keinen Grund hineinzugehen, und so findet, vollends beim Einbrechen der Nacht, keine wirkliche Kontrolle des Grabes statt. Das empfand Mk, und so schafft er den neuen Zweck, der die Frauen ins Grab hineinzugehen nötigt (*εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον* V. 5). Nun haben wir eine wirkliche Kontrolle: Es war heller Tag, die Sonne war aufgegangen; und die Frauen waren ins Grab eingetreten, und zwar ins richtige Grab; denn sie hatten, wie Mk 15, 47 vorsorglich bemerkt, wohl beobachtet, wo man ihn hingelegt. — Mk tut im gleichen Interesse noch etwas: Er fügt zu den beiden Marien, die nach Mt zum Grab kommen, noch die Salome, damit die Kontrolle des leeren Grabes durch die drei und ihre sechs Augen noch zuverlässiger sei.

Weiter: Es fehlt bei Mk der Matthäusbericht, dass ein Engel des Herrn den Stein weggewälzt habe. Aber wir treffen bei Mk V. 5 einen Jüngling im weissen Kleid, der doch nur als Variante resp. als Residuum jenes Engels verständlich ist. Dabei bleibt bei Mk unklar, wie denn der Stein weggewälzt wurde; der Bericht ist unvollständig. Nun ist psychologisch ganz gewiss, dass in solchen Dingen der vollständige Bericht früher sein muss als der unvollständige. Das Unvollständige erklärt sich nur so, dass dem zweiten Schriftsteller etwas nicht konvenierte. Was ist's? Antwort: Mk verstand den Mt so, wie ihn der schlichte Leser noch heute versteht, dass der Engel des Herrn herabgekommen sei, den Stein wegzuwälzen, damit der Christus das Grab verlassen könne. Das ertrug die Christologie des Mk nicht, wie sie die Engellegionen Mt 26, 53 nicht ertrug. Drum die Umbildung. Bei Mk hat der Engel resp. Jüngling jetzt nur die Mission, das Grab den Frauen zu demonstrieren und ihnen Weisung zu geben. Im übrigen aber ist jetzt Raum für die Vorstellung, dass der Gottessohn selber das Grab gesprengt hat, ohne der Assistenz des Engels zu bedürfen.

Bleibt die Hauptdifferenz: Während Mt berichtet, dass die Frauen mit Furcht und grosser Freude liefen, um das Geschaute zu erzählen und, dem Engel gehorsam, die Jünger nach Galiläa zu weisen, versichert Mk rund und nett das Gegenteil, dass sie niemand nichts sagten, also die Weisung den Jüngern nicht überbrachten. Welche Absicht leitet den Mk, der sich bis dahin als absichtsvoller Bearbeiter des Matthäustextes erwiesen, bei dieser letzten Aenderung?

Das kann ich erst beantworten, nachdem ich gezeigt, warum Mk den Rest des Mt abgestossen. In dem Mt, der dem Mk vorlag, fehlten, wie ich S. 14, 16, 17 dieser Arbeit gezeigt,

[1]) Vielleicht wird hier offenbar, warum Mk in seinem Parallelbericht zu Mt 27, 57—61 sowohl den Reichtum wie die Jüngerschaft Josephs kassierte; er tat es vielleicht vorsorglich, um dem Gedanken Raum zu schaffen, dass einer, der nicht reich und nicht ein Jünger, an der geziemenden Beisetzung wohl noch etwas habe können mangeln lassen. Mk redet auch nicht wie Mt von reiner Leinwand; und statt im neuen Grab Josephs lässt er ihn in einem Grab schlechthin beisetzen.

V. 9 und 10, 11—15, ebenso 19 b. Mk las also in seinem Mt nach 28, 8 nur noch die Verse 16—20 (excl. 19 b). Dies Stück stiess Mk ab aus zwei Gründen: 1) Der Pauliner ertrug es nicht, dass die Evangelisation der Völker, die doch nach dem wirklichen Geschichtsverlauf dem Paulus zukam, hier den elfen übertragen wurde. 2) Der Pauliner, der im Evangelium die Bergpredigt qua Gesetz abgestossen hatte, konnte einen Missionsbefehl, der den Nomos, der auf dem Berg gegeben worden war, sanktionierte und zu allen Völkern tragen hiess, nicht akzeptieren. Folglich beseitigte Mk mit fester Hand, wie er die Bergpredigt entfernt hatte, diese Erscheinung des Auferstandenen mit dem der Bergpredigt kongenialen Missionsbefehl. (Ohnehin hat Mk die Installation der Apostel auf dem Berge 3, 11 ff. schon erledigt.)

Aber dies Kassieren von Mt 28, 16—20 erforderte nun seinerseits eine Umformung von Mt 28, 8: Wenn Mk mit Mt schrieb, dass die Weiber liefen und nach dem Engelbefehl die Jünger nach Galiläa wiesen, so musste doch der Leser verlangen, von der Erscheinung in Galiläa Nachricht zu bekommen. Diese Erscheinung aber konnte und wollte Mk nicht bringen. Folglich musste er dem achten Vers eine Wendung geben, welche die Forderung des Lesers, über die Erscheinung in Galiläa informiert zu werden, beschwichtigte. Zu diesem Zweck schrieb denn Mk in direktem Gegensatz zu Mt, dass die Weiber die Botschaft nicht ausrichteten. „Denn sie fürchteten sich." Wenn die Weisung nach Galiläa fehlt, wie soll dann eine Erscheinung daselbst stattfinden? Also hört der Leser auf danach zu fragen. Ich bin der Meinung, dass Mk hinter *ἐφοβοῦντο γάρ* das endgiltige Schlusspunkt seines Buches setzte. Nun begreifen wir auch erst recht, warum sich Mk um das leere Grab so sehr bemüht hat: Wenn die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern wegfiel, konnte ja die Auferstehung selbst zweifelhaft werden, wenn nicht das leere Grab und damit die Auferstehung über jeden Zweifel hinausgerückt war. Drum sorgte Mk auf seine Weise für die Garantien des leeren Grabes.

Mk ist, wie wir sahen, durchaus dem Mt gefolgt. Ausser der wohl auf eigener Kunde stehenden Notiz 15, 21, dass Simon von Kyrene der Vater des Alexander und des Rufus war (und etwa der mysteriösen Notiz über den nackten Jüngling), bietet Mk m. W. nirgends eine historische Bereicherung über Mt hinaus. Bearbeitung des gewaltigen Buchs scheint die ganze Aufgabe, die er sich gestellt hat. Kein Wunder, dass er dort, wo der für ihn brauchbare Matthäusstoff aufhört, sein Schlusspunkt macht und den letzten Vers d. i. Mt 28, 8 so umbiegt, dass eine Fortsetzung aufhört, Desiderat zu sein. Das Markusevangelium ist also m. E. kein Torso: Der Verfasser hatte weiter nichts zu sagen.

* * *

Ich hoffe, die synoptische Frage der Lösung näher gebracht zu haben. Es hat sich gezeigt, dass es bei Entstehung des Markusevangeliums recht menschlich zugegangen ist. Müssen wir nicht die Schwächung der Schriftautorität, die aus dieser Erkenntnis erwächst, bedauern? Im Gegenteil! *Ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, hat Jesus gesagt. Die Herrschaft des lebendigen Gottes verträgt keine *βασιλεία τοῦ γράμματος* neben und über sich. Die Schriftautorität muss abnehmen, damit der lebendige Gott allein unser Herr werde.